

Ex libris
Caroli Thomae Newton, I.C.D.
Ord. Balnei Eq. Com:
Academiae Oxoniensi
in usum archaeologiae studentium
D D D
amici quidam
in piam memoriam
viri illustris
MDCCCXCV.


3033897370

HISTOIRE

DE LA

DIVINATION

DANS L'ANTIQUITÉ

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

HISTOIRE

DE LA

DIVINATION

DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

A. BOUCHÉ-LECLERCQ

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE MONTPELLIER,
PROFESSEUR SUPPLÉANT A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

TOME TROISIÈME

ORACLES DES DIEUX (suite)

ORACLES DES HÉROS ET DES MORTS

ORACLES EXOTIQUES HELLÉNISÉS

PARIS

ERNEST LEROUX, EDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28

—

1880

DEUXIÈME PARTIE

LES
SACERDOCES DIVINATOIRES

CHAPITRE QUATRIÈME

LES ORACLES D'APOLLON

La conception du type d'Apollon, idéal de force, de grâce et de dignité, qui renferme tout ce que peut contenir de divin la nature humaine transfigurée et affranchie de la mort, marque dans l'évolution morale de la race hellénique le début d'une ère nouvelle. Apollon est un des derniers fruits de l'imagination mythoplastique des Grecs ; il en est aussi l'œuvre la plus achevée.

La mythologie hellénique était parvenue, au cours de ses essais antérieurs, à enfermer dans des formes humaines les forces naturelles que les Pélasges sentaient confusément s'agiter autour d'eux. Elle s'était déjà exercée à dégrossir et à dépouiller de leurs attributs monstrueux les dieux orientaux qu'elle consentait à introduire dans la famille des Olympiens. Mais elle n'avait pas encore trouvé l'occasion d'utiliser à son entière satisfaction ses aptitudes spéciales. Le génie grec était trop porté à faire de l'homme la mesure de toutes choses pour laisser aux divinités qui mènent le monde l'am-

pleur et l'énergie que suppose leur tâche. Il a travaillé sans relâche à convertir la religion en art et à détruire, en lui imposant le joug de l'esthétique, l'intempérante vitalité du sentiment religieux. Les mythes grandioses et obscurs qui lui arrivaient des rivages de l'Égypte et de l'Asie se fondaient en quelque sorte sous sa main; il les allégeait de tous les éléments irrationnels qui en agrandissaient la majesté factice, et, une fois en possession de l'idée fondamentale, il la symbolisait à son tour dans des figures de proportion moyenne, habitées par une intelligence soumise aux lois de la raison, mues par des volontés et des passions en tout semblables à celles de notre espèce. La religion hellénique, hostile à tout ce qui trouble et inquiète la conscience, enlevait à ses dieux les prérogatives les plus caractéristiques des divinités orientales, la liberté illimitée de leur vouloir, le droit au respect aveugle de leurs décisions et l'irresponsabilité de leurs actes. Elle les voulait aussi intelligibles qu'intelligents et elle rejetait tout le mystère qu'elle ne pouvait éliminer du monde dans la notion vague du Destin, faite de toutes les questions insolubles. Le Destin serait ce qu'il y a de plus divin dans les conceptions religieuses de la Grèce si la théologie poétique ne s'était acharnée à dépouiller de toute réalité cet être indéfinissable, et ne l'avait réduit à n'être plus qu'une idée toujours présente à la pensée de Zeus, c'est-à-dire l'obligation que s'impose le maître du monde de ne pas déranger les lois immanentes du mécanisme universel.

Le sentiment de l'art et la dialectique, ces deux facultés maîtresses du génie national, s'accordaient ainsi à resserrer les limites du monde divin et à diminuer les figures idéales qui le peuplent de tout ce qui excède la portée du regard. Aussi la mythologie hellénique a-t-elle mal réussi à conserver aux types des divinités suprêmes la grandeur qui leur

convient. Les trois gouverneurs de l'univers, Zeus, Poseidon et Hadès, sont des souverains peu imposants et, de bonne heure, les poètes abusent de ce que le plus grand des trois est aussi le plus débonnaire pour lui parler ou parler de lui sur un ton de familiarité à peine respectueux. On comprend que le ciseau de Phidias ait pu ajouter quelque chose au prestige du « père des dieux et des hommes. »

La religion grecque a excellé, au contraire, à dessiner les types des divinités moyennes, de celles qui, plus libres en leurs allures, échappent aux soucis mal compensés du pouvoir et dont l'existence, fertile en incidents, en entreprises, en plaisirs, est toute au gré de leurs adorateurs. Celles-là ont évidemment éveillé la sympathie humaine, et l'on s'aperçoit, au charme répandu sur leurs traits, qu'elles ont été admirées, de cette admiration qui, chez un peuple d'artistes, confine à l'amour. Telle a été, avec un reste imperceptible de raideur hiératique, la puissante fille de Zeus, Athêna; tel, le gracieux et souple Hermès; tel, enfin, le superbe Apollon. Tous ces dieux, sains d'esprit et de corps, ont cessé d'être des personnifications symboliques pour devenir de véritables Hellènes, et ce serait déconcerter la sereine vénération qu'ils inspirent que de les ramener à leur berceau symbolique. Ceux qui leur demandent aide et protection aiment mieux avoir affaire à des âmes humaines qu'à des ressorts moteurs, le ressort fût-il la foudre, le vent ou la lumière.

Apollon a été particulièrement choyé par la piété nationale et il est devenu, avec le temps, le type le plus parfait de la race. Tandis que ses congénères se contentaient de cultes épars et sans cohésion entre eux, Apollon était le centre d'une religion qui tendait à devenir universelle : il était accueilli partout, et toutes les tribus helléniques, attirées par l'éclat grandissant de sa gloire, lui prêtaient à l'envi toutes les perfections dont elles avaient le pressentiment. Les

Ioniens, après l'avoir dégagé des formes barbares que lui avaient données ou laissées leurs voisins, les Cariens, Lyciens et Crétois, admiraient en lui le merveilleux éphèbe aux cheveux d'or, armé de flèches inévitables, terrible pour ses ennemis, souriant à ses fidèles ; les Éoliens préféraient tendre sur son arc sonore les sept cordes qui le transformaient en lyre, et écouter les accents du divin artiste ; les Doriens révéraient en lui le destructeur des monstres, le fléau des enfants de ténèbres, le Pæan qui frappe et qui guérit [1], le purificateur du monde physique et du monde moral, dont la vertu s'infuse avec le laurier symbolique dans l'eau des lustrations. Il lui manquait encore la plus belle de ses prérogatives, celle qui le mit hors de pair et le rendit nécessaire à tous. Le hasard, aidé par un sacerdoce intelligent, se chargea de la lui donner. Partout, les Nymphes, déjà investies par les religions primitives d'une vertu prophétique, subissaient sa domination hautaine. Maître enfin du Parnasse, après un long siège, il y recueillit l'héritage des cultes pélasgiques qui lui léguèrent les instruments de la révélation chthonienne, les voix et les songes, et, plus tard, les servantes de Dionysos, qui couraient échevelées dans la montagne, lui apprirent le secret de l'enthousiasme.

Dès lors, son empire est fondé, empire d'autant plus stable qu'il s'associe tout d'abord ou plutôt s'identifie avec la suprématie déjà reconnue de Zeus. Apollon n'a pas l'ambition de détrôner le Père : il se contente d'être sa parole, son prophète [2], et l'admiration qu'inspire le mystère de la révélation nou-

1) Παιήων, παίων, Παιάν, épithète dont le double sens a déjà fourni aux exégètes antiques plus d'un rapprochement édifiant. — 2) Διὸς προφήτης (Æschyl., *Eumen.*, 19) : θεράπων Διός (Aristoph., *Aves*, 516). Sophocle appelle une prophétie d'Apollon φάτις Διὸς (Sophocl., *Œd. Rex.*, 151). Apollon s'est identifié plus tard avec le Λόγος ou le Νοῦς des philosophes mystiques, d'autant plus facilement qu'on l'appelait dans la langue courante θεὸς λόγιος, le dieu des oracles (Menand. Rhet., *Epidict.*, 17, p. 319. 321). Les poètes ont créé pour lui l'épithète de Ζηνόφρων ou Ζηνοδοτήρ (Anthol. Palat., IX, 525, 7).

velle n'a point à lutter contre les droits antérieurs des oracles de Zeus. Les poètes, empressés de répandre dans le peuple la doctrine orthodoxe élaborée à Delphes, répètent à l'envi que toute parole tombée du trépied fatidique est inspirée par Zeus lui-même[1]. Ils insinuent même que Zeus, seul confident du destin, ne veut plus avoir lui-même d'autre interprète de sa pensée qu'Apollon[2], de telle sorte que les devins libres tiennent aussi leur clairvoyance de leur chef Apollon[3]. Une pareille théorie, séduisante par sa simplicité même, menaçait la prospérité de toute institution rivale et réduisit en effet à un rôle secondaire les oracles qui se tinrent en dehors de l'influence apollinienne. En revanche, le sacerdoce pythique étendit au loin son hégémonie. Apollon, qui était venu d'Asie archer et musicien, y retourna prophète. Partout où s'était implanté son culte, il y eut comme une effervescence qui, gagnant de proche en proche, aboutit ou à l'installation d'oracles apolliniens, plus ou moins dépendants du sacerdoce de Pytho, ou à la création d'un prophétisme libre, représenté par les sibylles et les chresmologues orphiques. Le rivage de l'Asie-Mineure retentit de voix inspirées que n'avait jamais entendues l'oreille d'Homère, et l'antique sanctuaire de Délos, après avoir aspiré à être, lui aussi « l'oracle des hommes[4] » à une époque où

1) « Jamais, dit Apollon dans les *Euménides* (617-618), jamais je n'ai parlé, du haut de mon trône fatidique, au sujet d'un homme, d'une femme ou d'une cité, que Zeus, père des Olympiens, ne l'ait ordonné. » — 2) Voy. les affirmations très nettes de l'aède homérique dans l'*Hymne à Hermès* (vol. I, p. 193; II, p. 398). Euripide est sur ce point d'une orthodoxie complète. Il dit : « Zeus est parmi les dieux le devin le plus infaillible (ap. Aristid., II, p. 51 Dind.) et ailleurs : « Phébus seul devrait rendre des oracles aux humains, lui qui ne craint personne (*Phœn.*, 958-959). — 3) Solon, passant en revue les professions, arrive à celle de devin qui est octroyée par Apollon : Ἄλλον μάντιν ἔθηκεν ἄναξ ἑκαέργος Ἀπόλλων (*fragm.* 13, 53 Bergk). Les tragiques, Euripide surtout, cherchent à discréditer les devins au profit des oracles et affectent de ne connaître que les oracles d'Apollon. — 4) Hymn. Hom., *In Apoll.* 81. περικαλλέα νηὸν... ἔμμεναι ἀνθρώπων χρηστήριον.

Apollon dédaignait encore la société des bacchantes, dut renoncer à garder sa place dans ce concert de révélations extatiques.

Ainsi fut constituée, d'additions successives, la personnalité complexe d'Apollon[1]. Le dieu fut alors ce que tout Hellène eût voulu être, beau, d'une beauté à la fois virile et gracieuse, fort, vaillant, sage, habile surtout, menant de front la science, l'art et le plaisir, sensible à l'amitié, peu curieux de tendresse et trop jaloux de sa liberté pour porter le joug d'hyménée. Puis vint aussi pour lui le déclin, hâté par l'excès même de ses honneurs. La piété, la spéculation philosophique, l'astrologie, l'invasion des dieux solaires de l'Orient dans lesquels on ne pouvait méconnaître les proches parents d'Apollon, ramenaient invinciblement à son point de départ la carrière du fils de Lêto. Il remonta jusqu'à la région où il se confondit de nouveau avec son précurseur, le Titan Hélios ou Hypérion, puis s'absorba dans l'astre même qui lui avait donné la vie. Il devenait ainsi le foyer même de l'univers, le modérateur du temps et, pour bien des gens, le « plus grand des dieux[2], » mais il s'éloignait du monde terrestre et, surtout, il cessait d'être une copie idéale de l'humanité pour prendre le caractère fatal des forces naturelles. Il sortait ainsi de la religion hellénique et rentrait dans sa véritable patrie, le ciel d'Orient.

C'est qu'en effet ce dieu à physionomie si grecque était venu de l'étranger ou, pour parler plus exactement, la religion grecque, plus habile à perfectionner qu'à créer, avait

1) Platon, dans le *Cratyle*, a réduit à quatre les offices d'Apollon *musicien, prophète, médecin* et *archer*. Cette classification devient usuelle après lui. On la retrouve, avec un ordre différent, dans le canevas tracé par le rhéteur Ménandre (δυνάμεις τοῦ θεοῦ· τοξική, μαντική, ἰατρική, μουσική). — 2) MENAND. RHET., *Epidict.*, p. 320. L'identité d'Apollon et du Soleil a été aperçue de bonne heure par les anciens et établie scientifiquement par les Stoïciens. Plutarque répète constamment que c'est là une opinion depuis fort longtemps répandue. (*Def. orac.*, 42, etc.)

tiré du dehors l'être mythique dont elle fit son Apollon. Nous ne sommes guère en mesure de déterminer en quel temps, en quels lieux, sous l'influence de quelles préoccupations s'est élaboré dans l'imagination populaire ce type divin, et par quelle épuration progressive il est arrivé à représenter dignement, dans l'éclat de sa beauté surhumaine, la lumière dont il est la personnification. Nous croyons voir seulement, en nous aidant de souvenirs à demi effacés, que les peuples du littoral asiatique, mis en contact les uns avec les autres par leurs propres mouvements et par l'activité des marins crétois, ont collaboré à cette œuvre commune, sans qu'on puisse dire où a commencé à resplendir la figure humaine d'Apollon.

Il se peut que le nom d'Apollon et celui d'Hélios rappellent encore le type de Bel ou Baal[1], deux fois soumis par la mythologie grecque à un travail d'adaptation physique et morale, et conduit enfin, grâce au concours de la piété dorienne,

1) On ne compte plus les étymologies du nom d'Apollon (Ἀπόλλων - Ἀπέλλων - Απλῶν —*Aplu* chez les Étrusques; *Apollo* ou *Apello* chez les Latins). Platon, dans le *Cratyle*, en offre une pour chaque fonction d'Apollon et les philosophes en ont proposé, après lui, d'aussi étrangères à toute recherche philologique. Apollon sagittaire est ainsi ἀεὶ βάλλων ou ἀποπάλλων ou, en tant que destructeur, ἀπολλύων : A. musicien, chef du chœur des astres, est ἀπολῶν pour ἁμα-πολῶν ou ὁμο-πολῶν ou ἀνα-πολῶν : A. médecin est ἀπέλλων (lat. *pello*) ou ἀπελαύνων (νόσους) ou, commme purificateur et libérateur, ἀπολούων, ἀπολύων : A. prophète est, en dépit de son surnom de *Loxias* ou *Tortu*, ἁπλοῦν, le « simple, » c'est-à-dire le « vrai » ou, comme le voulaient les Latins, *aperiens*, celui qui « ouvre » les secrets. Enfin Apollon-Hélios est tantôt « seul » de son espèce (οὐ πολλῶν, en latin *Sol*, de *solus*), ou un faisceau de forces nombreuses (ἀπὸ πολλῶν), ou un astre qui se lève tous les jours à une autre place que la veille (ἀπ' ἄλλων). On voit tout ce qu'un seul mot peut contenir d'intentions, quand on sait les y trouver ; car, avec le système de Platon, on peut les faire entrer toutes dans le nom du dieu. Les philologues modernes se rallient, en général, à l'étymologie qui dérive Ἀπόλλων du verbe ἀπέλλω=ἀπείργω (Hesych. s. v.). C'est un système plausible; mais il se peut aussi qu'Apollon soit venu d'Orient avec un nom sémitique auquel la langue grecque a donné, après coup, un sens intelligible pour les Grecs. Le démiurge assyrien *Bel* est devenu en Phénicie le dieu solaire *Baal*. Baal

à sa perfection. Mais il n'en faudrait pas conclure qu'Apollon doive ses aptitudes à Bel. Les retouches ont souvent emporté le fond, et il est pour nous indifférent, en définitive, que le mythe apollinien se soit développé sous une impulsion initiale venue du dehors. Apollon a mis le pied sur le rivage de la Grèce européenne avant de ressembler, même de loin, à ce qu'il fut plus tard. A Amyklæ, par exemple, on vénérait Apollon sous la forme d'une colonne de trente coudées de haut, à laquelle un art naïf avait adapté des pieds, quatre mains et une tête à quatre oreilles surmontée d'un casque[1]. C'était un débris d'une civilisation exotique, d'un culte apollinien apporté, probablement par les Crétois, dans la vallée de l'Eurotas. D'après Eumélos de Corinthe, un des plus anciens poètes cycliques, l'Apollon de Delphes était également symbolisé, à la façon orientale, plutôt que représenté, par une colonne[2]. A Délos, on montrait aussi une statue archaïque du dieu qu'on disait sculptée par Dédale[3] et qui devait faire sourire les contemporains de Scopas ou de Praxitèle. C'est

donnerait, par simple métathèse, *Abal*, qui est bien près du dieu solaire crétois 'Αϐέλιος. *Abelios*, suivant que la consonne labiale se condense ou s'aspire, devient à volonté 'Απέλιος, 'Απελλαῖος, 'Απέλλων, 'Απόλλων, ou 'ΑϜέλιος 'Αέλιος, 'Ηέλιος, Ἥλιος. On peut rappeler, à cette occasion, qu'Hélios portait encore, chez les Lacédémoniens, le nom de *Bala* (Hesych. s. v.). On trouverait aussi aisément, si on regardait cette contre-épreuve comme indispensable, et l'on a déjà trouvé des étymologies sémitiques du nom d'*Artémis*. Cela n'empêche nullement de retrouver, dans le type apollinien, des mythes solaires d'origine aryenne, des traits empruntés à Roudra ou à Indra, vainqueur du dragon Ahi, bien que les dieux solaires de la Chaldée et de l'Égypte soient aussi grands destructeurs de reptiles et de miasmes. Le caractère d'Apollon est assez complexe et sa biographie assez accidentée pour qu'on ne soit pas obligé de s'en tenir à un modèle unique. — 1) Pausan., III, 19,2. τετράχειρ καὶ τετράωτος. Zenob., I, 54. Apostol., I, 93. Hesych., s. v. κουρίδιον et κυνακίας. On a trouvé à Cypre un dieu sémitique, *Resef-Mikal*, dont le nom est traduit en grec par *Apollon Amykolos :* au même endroit M. Ceccaldi a découvert un autel dédié ΑΠΟΛΛΩΝΙ ΑΜΥΚΛΑΙΩΙ. Resef est un dieu solaire, prototype ou copie d'Apollon Amykléen (Cf. J. Euting, *Sechs phœnikische Inschriften aus Idalion*. Strassb. 1875). — 2) Clem. Alex., *Strom.* I, § 164. Apollon *Agyieus* fut toujours représenté ainsi. — 3) Pausan., IX, 40, 3. Il y avait de ces « mor-

la Grèce qui a donné à Apollon, non seulement la beauté physique dont elle n'était avare pour personne, mais les qualités intellectuelles et morales auxquelles il a dû d'être le plus vivant et le plus admiré des dieux olympiens.

L'histoire psychologique d'Apollon se dégagera peu à peu de l'histoire même de ses oracles. Il nous suffit, pour ordonner la série de ces instituts fameux, de suivre, à l'aide des indications déjà fournies plus haut, la propagation du culte apollinien au sein des peuplades helléniques[1].

Si haut que nous remontions dans l'histoire, nous trouvons toujours le point de départ des légendes apolliniennes, aussi bien que les cultes dont elles donnent l'explication, en Lycie, en Troade, ou en Crète. Ces trois régions forment comme les limites du monde remuant, affairé, inventif, où se pénètrent et se combinent les éléments constitutifs du caractère hellénique. Là, la race grecque, mise en contact avec des peuples et des civilisations hétérogènes, reçoit de toutes parts des impressions diverses et s'assimile, dans la mesure qui lui convient, les emprunts qu'elle convertit en propriété nationale. C'est là qu'est née la religion d'Apollon et d'Artémis, entée sur les cultes solaires de l'Orient et de l'Égypte. Les Crétois, qui s'étaient déjà faits les apôtres de Zeus, en furent les plus ardents propagateurs.

Les Ioniens suivirent des premiers le mouvement qui entraînait vers elle tous les peuples riverains de la mer Égée,

ceaux taillés (ξόανα) » un peu partout, et on ne cite celui-ci que comme exemple. La statue de Lêto à Délos était si informe qu'elle eut seule le pouvoir de dérider Parméniscos de Métaponte qui avait perdu, dans l'antre de Trophonios, la faculté de rire (Semus Del. ap. Athen., XIV, § 2). — 1) On n'a pas à discuter ici tous les systèmes proposés depuis O. Müller (*Dorier*, I, 200-360). On n'admet plus qu'Apollon soit un dieu dorien apporté de Tempé à Delphes, de là en Crète par un premier mouvement des Doriens, et répandu *ensuite* par les marins crétois sur les rivages de la mer Égée et de la mer Ionienne; mais la critique de l'illustre savant a élucidé toutes les parties du problème et tout le monde a tiré parti des faits accumulés et groupés par lui.

attachés jusque-là au culte de Poseidon. Jadis, partout où un promontoire domine les flots et où ces coursiers blanchissants d'écume semblaient amener le dieu qui les pousse, la piété des marins avait élevé un autel ou un temple à Poseidon. Les Ioniens d'Asie, rejoints par une grande partie de leurs frères d'Europe que leur ramenait la poussée des invasions, s'étaient groupés d'abord autour du temple posidonien de Mycale, centre de leur hexapole[1]. Lorsque le classement définitif des races se fut opéré et que les Ioniens d'Asie, ceux des Cyclades et des grandes îles du nord, de Lemnos, de Thasos, de l'Eubée, et même ceux de l'Attique, se reconnurent pour frères, alors les fêtes « panioniennes » de Mycale perdirent le caractère national qu'on leur attribuait. Il fallut à cette fédération élargie un centre nouveau qui fût, autant que possible, le centre géographique du domaine ionien et un culte fédéral qui devînt l'occasion et la garantie des réunions amphictyoniques. Ce centre aurait pu être Ténos, où le culte de Poseidon avait déjà, sans doute, une notoriété considérable[2], mais la grande amphictyonie ionienne, sans abjurer sa dévotion à Poseidon, se sentait pénétrée par la religion nouvelle et pressée de lui rendre hommage. Elle choisit Apollon pour protecteur de la confédération et l'îlot abandonné de Délos pour rendez-vous des panégyries.

Mais Apollon n'était encore que l'archer divin, le musicien honoré par les danses et les chants des jeunes filles de Délos, ou le « delphinien, » l'héritier adouci de Poseidon. Le médecin et le prophète s'est formé ailleurs : il a pris conscience de lui-même dans les méditations religieuses des Doriens.

Quand les Doriens quittèrent la région de l'Olympe où la propagande crétoise leur avait apporté le culte d'Apollon, ils emportèrent avec eux le laurier de Tempé et les rites des purifica-

1) Herod., I, 148. Strab., VIII, 7, 2. XIV, 1, 20. Schol. Hom., *Iliad.* XX. 404.—2) Strab., X, 5, 11. C. I. Græc., 2329-2334. Clem. Alex., *Protrept.* § 30.

tions apolliniennes. Ils plantèrent ce laurier sur le Parnasse, près de l'antre de Gæa et, appelant à eux l'Apollon crétois, qui semblait attendre à Krisa leur venue, ils fondèrent l'oracle pythique, desservi en commun par les prêtresses de Gæa et les interprètes d'Apollon. De là, la renommée du dieu prophète commença à rayonner aux alentours, officiellement reconnue par l'épopée nationale, qui vante les richesses accumulées derrière « le seuil de pierre de Phébus-Apollon, dans la rocheuse Pytho [1], » et amène à ce même seuil, pour consulter le dieu, avant l'expédition de Troie, le « prince des hommes, » Agamemnon [2]. Les cultes apolliniens épars en Phocide, en Béotie, en Eubée, celui de Délos même, s'essayèrent, eux aussi, aux rites divinatoires, et le mouvement avait déjà atteint le rivage asiatique lorsque partit de Pytho une nouvelle et, cette fois, irrésistible impulsion. Le délire prophétique, utilisant à la fois, pour percer le mystère de la pensée divine, les forces réunies de toutes les religions assemblées sur le Parnasse, venait d'ouvrir, au lieu qu'on se plut dès lors à considérer comme le centre du monde, une large source de révélation régulière, disciplinée, garantie par l'autorité d'un sacerdoce puissant. L'oracle ainsi renouvelé communique au monde méditerranéen tout entier une sorte d'ébranlement religieux. Désormais, il n'y a plus de prospérité que pour les instituts qui imitent ses pratiques et acceptent son investiture. Les mantéions apolliniens de la Grèce européenne s'effacent; le culte de Délos, désertant une lutte inégale, retourne à ses jeux et à ses danses; plus loin, surgissent, greffés sur des cultes antérieurs, des oracles vassaux de Delphes, celui des Branchides et celui de Klaros.

Lorsque l'élan pieux produit par cette mémorable innova-

1) Hom., *Iliad.* IX, 404-405. — 2) Hom., *Odyss.* VIII, 80 On a déjà vu que les grands devins homériques, Calchas et Hélénos, ont reçu d'Apollon leur privilège.

tion s'est amorti, le prestige acquis s'en va peu à peu; la discipline qui aurait pu grouper en un vaste système tous les mantéions apolliniens se relâche : la théologie raisonneuse détache du sol, pour l'incorporer à la personne mobile d'Apollon, le pouvoir fatidique; les instituts divinatoires se multiplient au hasard et discréditent du même coup un privilège devenu banal.

Nous allons suivre, dans le classement des oracles apolliniens, la marche qui vient d'être indiquée. Ce n'est pas y déroger sensiblement que de rechercher les traces fugitives de l'oracle de Délos avant d'aborder l'histoire de Delphes. Si l'oracle de Pytho est plus ancien que l'autre, le culte de Délos paraît être, en revanche, antérieur à celui du Parnasse. Les légendes de Délos sont comme la préface naturelle des traditions pythiques et nous aurons, en les étudiant, l'occasion de voir ce que pouvait être, ce qu'a été un culte d'Apollon à peu près dépourvu des séductions mystérieuses de la mantique.

---

§ 1

ORACLE DE DÉLOS. [*]

Naissance d'Apollon à Délos. — La légende d'Hyperborée à Délos. — Association des cultes apolliniens de Délos et de la Lycie. — La divination à Délos et le rationalisme ionien. — Glaukos et les Néréides : la déesse Brizo ou Britomartis. — Indigence et obscurité des légendes concernant l'oracle d'Apollon. — Le prophète Anios. — Silence de l'oracle durant la période historique. — Délos sous la domination athénienne. — Vicissitudes diverses, pillages répétés, décadence finale de l'île. — L'oracle de Délos dans l'*Énéide*. — Résurrection artificielle de l'oracle au deuxième siècle de notre ère. — Délaissement complet de l'île.

Délos n'était, avant que le culte d'Apollon n'en fît une île sainte, qu'un rocher stérile et délaissé, bon tout au plus pour

[*] HYMN. HOM. *In Apoll.* 1-178 (Εἰς Ἀπόλλωνα Δήλιον).

* DINARCHUS [DELIUS?], Δηλιακός [λόγος] (Dion. *De Dinarch.*, 1).
* ARISTOTELES, Δηλίων πολιτεία (Athen. VII, § 47. Diog. Laert. VIII, 13).
* PALÆPHATUS ABYDENUS, Δηλιακά (Suid. s. v. Παλαίφατος).
* PHANODICUS, Δηλιακά (Schol. Apollon. Rh. I, 211. 419. Serv. *Æn.*, IV, 14.
* DEMADES [ATHENIENSIS?], Ἱστορία περὶ Δήλου καὶ τῆς γενέσεως τῶν Λητοῦς παίδων (Suidas, s. v. Δημάδης).
* SEMUS DELIUS, Δηλιάς ou Δηλιακῶν βίβλ. ή (V. *Fragm. Hist. Graec.* ed. Müller-Didot, IV, p. 492-494).

CALLIMACHUS, *Hymn. in Delum* (326 vers).

Inscriptions et monnaies (C. I. GRAEC., 2265-2329. IO. C. RASCHE, *Lexic. univ. rei numm. vett.* s. v. Delos [1785], *Suppl.* ibid. [1804], ECKHEL, *Doctr. numm.*, VI, p. 328-329. [1796]. T. E. MIONNET, *Descr. des méd.*, II, p. 315. Nos 31, 32. [1807], *Suppl.* IV, p. 389-390. Nos. 189-198. [1829]. *Annal. Instit. di corr. archeol.*, 1861, p. 39. 1864, p. 252-253.

Descriptions et fouilles, du milieu du XVe siècle jusqu'à nos jours, par Ciriaco d'Ancona, Buondelmonte, Spon et Wheeler, Tournefort, Leake, Brœnsted, Bory de Saint-Vincent, Ross, Ch. Benoît, L. Lacroix, L. Terrier, Michaëlis, A. Lebègue, Th. Homolle.

Dissertations historiques et mythographiques de :

SALLIER, *Histoire de l'isle de Délos*. 1717 (Mém. Acad. Inscr. III, p. 376-391).

EZECH. SPANHEIM, *Obss. in Callimachi Hymnum in Delum* (éd. Ernesti. Lugd. Batav. 1761. II, p. 369-596).

abriter les polypes et les « sordides demeures des phoques noirs [1]. » On raconta plus tard que Poseidon, d'un coup de trident, l'avait fait sortir du fond des eaux et qu'elle avait flotté au hasard sur leur surface jusqu'au jour où Zeus l'avait fixée avec des chaînes d'acier, afin qu'elle pût servir d'asile à Lêto poursuivie par la colère de Héra [2]. C'est là, en effet, sur cette terre toute neuve [3], que, suivant la tradition ionienne, Lêto avait donné le jour à Artémis et à Apollon.

Les Ioniens, plus jaloux d'ajouter au prestige de leur île sainte que de conserver des souvenirs historiques, avaient cédé à cet instinct qui pousse les peuples à s'approprier, à fixer sur leur sol, à enfermer dans leur horizon les objets de leur culte. Nulle part l'instinct particulariste, effet d'un patriotisme ardent et exclusif, n'a plus hardiment modifié les traditions religieuses que dans cette Grèce si morcelée. Les mythographes se fatiguent à compter toutes les Nysa où l'on fait naître Dionysos et ne s'étonnent plus de trouver tant de berceaux d'Apollon. Pour les Ioniens, Apollon était bien né à Délos. Leurs aèdes célébraient dans leurs panégyries ce grand évènement, si glorieux pour la race ionienne, et leurs

D'Orville, *Miscellan. Observat. criticae*. VII. Lugd. Batav. 1736.

K. Schwenck, *Deliaca. Part.* I. Francof. 1825.

Schlæger, *Pauca quaedam de rebus Deli.* Mitau, 1840.

G. Gilbert, *Deliaca.* I. Gotting. 1869.

J. A. Lebègue, *Recherches sur Délos.* Paris, 1876. Le premier travail d'ensemble sur l'histoire et la religion de l'île. On doit aux fouilles de l'auteur un certain nombre de résultats précis et à son érudition quelques hypothèses ingénieuses (Cf. la récension de J. Girard, *Journal des savants*, 1876).

Les communications relatives aux explorations toutes récentes de M. Th. Homolle sont encore dispersées dans divers recueils.

1) Hym. Hom., *In Apoll.* 77. — 2) Pindar. ap. Strab., X, 5, 2. — 3) Les Ioniens aiment à faire reposer sur un sol vierge leur droit de propriété. Les Athéniens se vantaient d'avoir été les fils et les premiers habitants de leur sol. Le Dorien se faisait volontiers gloire, comme Hybrias, de récolter à la pointe de la lance et de vivre sur le pays conquis : l'Ionien n'avoue que les conquêtes pacifiques. Il y a là un trait de caractère.

chants finirent par constituer une tradition poétique qui s'imposa à la foi de la majeure partie des Hellènes. Nous avons encore, dans une rapsodie épique, composée par un aède Homéride, la forme la plus naïve de la légende ionienne.

La malheureuse Lêto, portant dans son sein le fruit des amours de Zeus, errait à la recherche d'une terre qui voulût abriter son fils. Son itinéraire, tel que le décrit le poète, part de la Crète et décrit autour de la mer Égée un cercle, ou plutôt une spirale, dont Délos est le centre [1]. L'aède ne connaît pas encore la fiction raffinée qui fait naître Apollon à Délos parce que, sortie récemment et tout exprès du sein des eaux, cette terre était la seule qui n'eût pu lui être interdite à l'avance par les précautions de Héra. A ses yeux, c'est par suite d'un contrat librement débattu entre Lêto et Délos que l'île se décide à braver le courroux de Héra; et il ne nous cache pas que, si Délos surmonte ainsi sa défiance et sa peur, c'est que, ayant beaucoup à gagner, elle n'avait à peu près rien à perdre. Elle fait prêter à Lêto « le grand serment qu'ici Apollon bâtira tout d'abord un superbe temple pour être l'oracle des hommes. » La déesse jure par le Styx et est aussitôt saisie des douleurs de l'enfantement. Elle les endura « neuf jours et neuf nuits, » jusqu'à ce que Eilithyia, enfin mandée, vînt la délivrer. « Quand Eilithyia, arbitre des douleurs, atteignit Délos, l'enfantement saisit Lêto, et elle se sentit près d'accoucher. Elle jeta ses deux bras autour d'un palmier et elle appuya ses genoux sur le

1) Itinéraire de Lêto : la Crète, Ægine, l'Attique, l'Eubée, Scyros, Péparèthe, le Pélion, l'Athos, Samothrace, Imbros, Lemnos, Lesbos, Chios, Klaros, Samos, Milet, Cnide, Carpathos, Naxos, Paros, Rhenea, et enfin Délos. Les Athéniens voulaient que Lêto fût allée directement du promontoire Sounion à Délos. Ils montraient même le lieu (Ζωστήρ) où Lêto, saisie par les douleurs, avait ôté sa ceinture (ζώνη). Hyperid., *Fragm.*, 70, éd. Blass. Pausan., I, 31, 1.

tendre gazon et la terre au-dessous d'elle sourit et l'enfant bondit à la lumière [1]. »

Ce récit, qui décerne à Délos l'incomparable privilége d'avoir été le berceau d'Apollon, semblait accorder trop d'attention encore à toutes ces contrées qui avaient vu passer Lêto et qui auraient pu accepter ses promesses. Ne devait-on pas, d'ailleurs, en remontant ce parcours, se demander d'où venait Lêto? Il y avait chance d'arriver par là à la Lycie qui était bien la patrie de la déesse, le lieu où son culte eut le plus de vogue et se conserva le plus longtemps. Si Délos était le point d'arrivée, la Lycie était le point de départ ; si Apollon était né sur les bords de l'Inopos, il avait été conçu sur les rives du Xanthos lycien.

Peut-être est-ce au désir d'isoler Délos dans sa gloire qu'est dû le crédit accordé en ce lieu à la légende d'Hyperborée, dont parlaient déjà les anciens hymnes liturgiques de l'île sainte. L'imagination grecque s'était créé un paradis terrestre et l'avait placé, à l'abri de toute recherche, derrière les monts Riphées qui reculaient eux-mêmes devant les progrès des connaissances géographiques. Une croyance répandue dans le monde antique, que nous retrouverons en Étrurie et qui venait peut-être de la Chaldée, plaçait au nord le séjour des dieux; soit que le pôle, centre des mouvements célestes et régulateur immobile de l'univers, parût être le siége où aboutissaient en quelque sorte les rênes de l'énorme attelage, soit qu'une tradition confuse eût parlé aux peuples du midi des nuits lumineuses et des jours démesurés de l'extrême nord [2]. Les Grecs avaient

1) Hymn. Hom., *In Apoll.*, 115-119. Cf. Theogn., 5-10. — 2) Homère (*Odyss.*, X, 86), sait un pays où « les sentiers de la nuit et ceux du jour sont tout proches. » Son paradis terrestre n'est encore qu'à l'île de Syros, Ὀρτυγίης καθύπερθεν· ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο (*Odyss.* XV, 404). On attribuait à Hésiode un poème (?) Περὶ Ὑπερβορέων (Herod., IV, 32). Nous retrouverons à Delphes la légende d'Hyperborée plus développée et surtout plus entièrement mêlée à l'histoire de l'oracle. Voy., sur les Hyperboréens, les dissertations de Gédoyn, Banier, Penzel, Bayer, Schubart, Baumstark, etc.

placé le cénacle de leurs dieux sur l'Olympe en un temps où cette montagne fermait leur horizon du côté des régions septentrionales; puis, leur Olympe idéalisé s'enfonça dans les perspectives lointaines, jusqu'à cette contrée merveilleuse dont la curiosité humaine ne pouvait plus faire le tour. Le séjour lumineux d'Hyperborée devait être particulièrement aimé d'Apollon, et l'on en vint à penser que c'était sa véritable patrie. A Délos, on concilia le privilége de l'île avec celui d'Hyperborée en disant que Délos était le lieu de naissance d'Apollon et Hyperborée le pays de sa mère.

Là, à l'endroit où l'Eridan se jette dans l'Océan, sur le bord du disque terrestre, « au delà de Borée, » régnait un printemps perpétuel. C'est de là seulement que pouvaient venir ces cygnes au blanc plumage qui s'abattaient de temps à autre sur l'archipel[1], ou ces légions de cailles (ὄρτυγες) qui faisaient de toutes les îles autant d'Ortygies. Lêto, qui avait été, disait-on, métamorphosée en caille[2] et que l'on appelait parfois « la mère des cailles[3], » leur avait jadis montré ce chemin. Elle aussi était venue d'Hyperborée, fuyant, sous une forme d'emprunt, la colère de Héra. La forme d'oiseau était pour Lêto un déguisement gracieux et qui expliquait bien sa course au-dessus des flots; mais il fallait cependant satisfaire d'une manière quelconque la tradition qui s'obstinait à la faire « lycienne » et l'habitude prise par les poètes épiques d'appeler Apollon « Λυκηγενής[4]. » Au lieu de supposer, comme l'ont fait les modernes, que la Lycie elle-même devait son nom à Apollon, dieu de la lumière[5], on imagina que le dieu était le fils de Lêto transformée en louve (λύκαινα). C'est en louve

1) ARISTOPH., *Aves*, 870. — 2) SERV., *Æn.*, III, 72. Suivant la version ordinaire, c'est Astéria, sœur de Lêto, qui est changée en caille. — 3) Ὀρτυγομήτρα. ARISTOPH., *ibid.* — 4) HOM., *Iliad.* IV, 101. 119. Homère ne sait rien des rapports de Lêto avec Délos. — 5) Λυκίη de λύξ = *lux* : étymologie confirmée par de nombreux rapprochements qu'on trouvera dans les traités de mythologie.

poursuivie que Lêto avait franchi la distance qui sépare Hyperborée de Délos. Sa course vertigineuse avait duré douze jours. A peine né, Apollon avait reçu les hommages des Hyperboréens, c'est-à-dire les prémices de leurs fruits, enveloppés dans de la paille de froment et apportés par deux jeunes filles, Hyperoché et Laodiké, escortées elles-mêmes de cinq de leurs concitoyens[1]. Une autre tradition, également accréditée à Délos, prétendait que déjà l'enfantement d'Apollon avait été facilité par une offrande que deux vierges hyperboréennes, Argé et Opis, avaient, fort à propos, présentée à leur compatriote, la déesse Eilithyia[2]. Comme ni les vierges[3], ni probablement leurs compagnons n'étaient retournés à Hyperborée, il était naturel de considérer ces derniers comme les œkistes de Délos, et cette manière de voir fut confirmée par une prophétesse légendaire, Astéria, qui déclara tout le peuple délien issu d'Hyperborée[4]. On ajoutait même que le fameux thaumaturge hyperboréen, Abaris, n'était venu en Grèce que « pour renouveler avec les Déliens l'amitié qui existait entre les deux peuples[5]. »

Voilà donc Délos affranchie de toute compétition dans le monde réel et ne devant son culte, ou même ses habitants, qu'au pays des chimères. Cependant, la tradition qui rattachait le culte apollinien de Délos aux cultes analogues et très-vivaces de la Lycie ne se laissait pas supprimer ainsi. Les cygnes

1) Herod., IV, 33. Cf. Pausan., I, 31, 2. Comme une foule de cultes divers prétendaient à l'honneur des présents hyperboréens, les logographes tracèrent aussi pour ces ambassades hyperboréennes un ou plusieurs itinéraires. Hérodote (*loc. cit.*) en donne un qui en vaut un autre. Il ne faut pas asseoir d'inductions trop savantes sur ces reproductions de légendes identiques. En Grèce les « bonnes histoires » se localisent partout et se répètent à satiété. Sur les Hyperboréens à Dodone, voy. vol. II, p. 311 ; à Delphes, voy. ci-dessous. — 2) Herod., IV, 35. Il était question dans un hymne d'Olen d'une autre Hyperboréenne, Achaïa (Pausan., V, 7, 8). — 3) Herod., IV, 33. 34. 35. Euseb., *Praep. Ev.* II, 6. — 4) Euseb., *Praep. Ev.* V, 28. Asteria ou Délos personnifiée. — 5, Diod., II, 47.

n'étaient pas hyperboréens pour tout le monde. Tandis qu'Alcée imaginait, pour ramener Apollon en Hyperborée, un char attelé de cygnes[1], ceux que le savant Callimaque nous montre chantant mélodieusement autour de Lêto en travail venaient des bords du Pactole, c'est-à-dire de l'Asie-Mineure[2]. Quand les Déliens consultaient leurs archives sacrées, ils trouvaient les plus anciens chants de leur liturgie attribués à Olen, un aède lycien[3]; une foule de détails, dont il est inutile d'accroître l'énumération, reportaient la pensée des croyants vers la Lycie.

Les Athéniens, intrépides dans leur vanité, avaient depuis longtemps tourné la difficulté. Ils prétendaient que la Lycie était une colonie ionienne et lui donnaient pour fondateur le héros athénien Lykos, fils de Pandion[4]. Qu'on les crût ou non, il y eut un moment où le sacerdoce de Délos sentit qu'il y avait avantage pour lui à faire alliance avec les cultes lyciens, d'autant plus que l'oracle de Delphes lui avait disputé et à peu près enlevé ses relations imaginaires avec Hyperborée. Une nouvelle et probablement dernière modification de la légende partagea les attentions et la présence d'Apollon entre Délos et la Lycie. On disait, au mépris des légendes de Pytho, qu'aussitôt après sa naissance, Apollon s'était empressé de se rendre en Lycie[5] et qu'il avait conservé depuis un égal amour pour ses deux résidences. Il était censé passer les six mois de la belle saison à Délos, et les six autres sur les grèves plus tièdes de Patara, en Lycie. Ceux qui voulaient le consulter et qui ne se laissaient point aller à croire aux enseignements contraires de Pytho savaient ainsi où le trouver. L'oracle de Délos pouvait donner audience dans la saison d'été

1) Alc. ap. Himer., *Orat.*, XIV, 10. Voyez, ci-dessous, *Oracle de Delphes*. — 2) Callim., *H. in Del.*, 210. 249. — 3) Pausan., I, 18, 5; VIII, 21, 3; IX, 27, 2. Olen devint aussi Hyperboréen. — 4) Pausan., I, 19, 4. Steph. Byz., s. v, Λυκία. — 5) Tzetz. ad Lycophr., 401. etc.

et se reposer le reste de l'année sur la collaboration de l'oracle de Patara[1].

On oublierait volontiers, en errant à travers ce dédale de légendes, qu'il y avait ou qu'il était censé y avoir à Délos un oracle, tant l'existence de cet institut préoccupe peu les mythographes. Après avoir déblayé le terrain des mythes qui l'encombrent, nous allons essayer de déterminer quelle place il faut faire, dans l'histoire des réalités, à l'officine divinatoire de Délos.

On a déjà pu remarquer que tous ces récits concernant Délos et les origines de ses privilèges réussissent mal à déguiser leur origine récente. L'auteur de l'*Odyssée* connaît Délos ou Ortygia, qui est déjà un lieu de pélerinage. C'est là qu'Artémis a tué le géant Orion[2]. Il doit y avoir vu, comme son héros, « l'autel d'Apollon, et auprès, une jeune tige de palmier[3]. » Il connaît aussi la belle Lêto, l'illustre compagne de Zeus, la mère d'Apollon[4] : il a même entendu dire qu'elle est allée à Pytho[5], et il ne lui vient pas l'idée, à lui qui vit en Ionie, d'affirmer en passant les droits, plus tard si vantés, de Délos. A plus forte raison garde-t-il le silence sur l'oracle insulaire. La légende, cependant, n'allait pas tarder à se constituer. Nous l'avons vue apparaître, déjà toute formée, dans la première partie de l'*Hymne à Apollon*. Le poète y vante la prospérité inespérée de Délos, les réunions des Ioniens, la grâce de leurs femmes et l'agrément des jeux; mais il ne trouve rien à dire de l'oracle, qu'il mentionne à peine[6], tandis que son confrère, celui qui chante Apollon Pythien, donne

1) Serv., *Æn.* IV, 143. 144. Cf. Herod., I, 182. — 2) Hom., *Odyss.* V, 123-124. — 3) Hom., *Odyss.*, VI, 162-163. — 4) Hom., *Iliad.*, I, 36; V, 447; XIV, 327; XVI, 849; XIX, 413; XX, 40, 72; XXI, 497. 498. 502; XXIV, 607. *Odyss.*, VI, 105; XI, 318. 580. — 5) Hom., *Odyss.*, XI, 580. — 6) Hymn. Hom., *Ad Apoll.* 81. Il est vrai que G. Hermann suppose ici une lacune. Il n'en est pas moins constant que, dans tout le reste du morceau, il n'est pas question de l'oracle.

pour but aux pérégrinations du dieu la fondation d'un oracle et ne perd jamais de vue la gloire prophétique du sanctuaire de Pytho.

Plus tard, les légendes déliennes pullulent[1] et assurent à Délos une renommée comparable à celle de Delphes; mais on n'entend plus parler de l'oracle. L'influence de Delphes suscite des instituts mantiques en pleine Ionie, à Milet et à Colophon, sans que le patriotisme ionien oppose à l'envahissement de la divination extatique autre chose que sa Sibylle. Lorsque Polycrate de Samos, voulant donner l'île de Rhenea au dieu, la fit attacher à Délos par une chaîne, comme jadis Zeus avait fixé Délos elle-même[2], et fonda des jeux commémoratifs, il eut, dit-on, l'idée de demander à Apollon quel nom il fallait donner à ces jeux, mais c'est à Delphes qu'il l'envoya consulter[3]. Quand Pythagore vint à Délos sacrifier sur l'autel Apollon *Génétor*[4], on ne dit pas qu'il ait engagé avec l'oracle un colloque philosophique comme on prétendait qu'il en avait tenu avec la pythie Thémistoclea. Dans les grands dangers qui menacèrent et épargnèrent longtemps Délos, la voix de l'oracle ne s'est pas élevée pour avertir les habitants ou menacer l'ennemi. Aussi les Déliens furent-ils des plus mal conseillés. Ils s'enfuirent devant un péril imaginaire à l'approche du général de Darius, Datis, qui se montra plein de piété envers Apollon-Soleil, et brûla trois cents talents d'encens sur sur son autel[5]. En revanche, ils furent surpris par les fantaisies de Poseidon qui, en dépit de ses serments, ébranla à plusieurs reprises l'île inébran-

1) C'est à cette accumulation de légendes que Délos dut ses divers noms, étayés d'une multitude d'étymologies, *Ortygia*, *Asteria* ou *Astarté*, *Pelasgia*, *Lagia*, *Pyrpole*, *Chlamydia*, *Kynæthos*, *Agathousa*, *Skythias*, *Anaphé*. Voy. Lebègue, *Op. cit.*, p. 21-29. — 2) Thuc., III, 104. — 3) Suidas, s. v. Ταῦτά σοι. D'après Thucydide (III, 104) les jeux Déliens datent de 425 avant J.-C. — 4) Clem. Alex., *Strom.*, VII, § 32. — 5) Herod., VI, 97. Tzetzes ad Lycophr., 1432. Schol. Aristoph., *Pac.* 410.

lable[1], et ils se croyaient en pleine sécurité lorsque les bandes de Mithridate mirent Délos à feu et à sang. Les Athéniens eux-mêmes, qui cherchaient à faire de Délos une rivale de Delphes et à tendre tous les ressorts du patriotisme ionien, ne paraissent pas avoir essayé de faire revivre l'oracle comme ils s'efforçaient de donner aux jeux déliens l'éclat des jeux pythiques. Leurs théories, leurs Déliastes, qui, depuis le temps et sur le vaisseau même de Thésée, allaient chaque année à Délos, y portaient des offrandes mais n'avaient pas mission d'en rapporter des conseils.

Il faut arriver au deuxième siècle avant notre ère pour entendre parler d'une époque reculée où l'oracle de Délos régnait sur l'Archipel. Suivant Zénon de Rhodes, qui recueillit vers ce temps quelques légendes rhodiennes, les Rhodiens, qui avaient pourtant chez eux le dieu-prophète Hélios, s'étaient adressés à l'oracle de Délos pour lui demander un moyen d'échapper à d'énormes serpents sortis de terre par génération spontanée[2]. On citait aussi une consultation d'un héros rhodien, Althéménès, fils d'un roi de Crête et victime, comme Œdipe, de la fatalité[3]. Virgile, qui ne sortit jamais d'Italie, a plus fait pour la renommée de l'oracle de Délos que tous les logographes ensemble. C'est lui qui l'a introduit dans le cycle des légendes gréco-romaines et lui a prêté l'appareil de la révélation la plus miraculeuse. S'inspirant peut-être de quelques traditions analogues à celles qu'avait rassemblées Zénon de Rhodes[4], il y amène son héros toujours en quête d'une patrie. Énée est reçu par le prêtre-roi, Anios, ami d'Anchise : il invoque Apollon et, promptement exaucé,

1) Herod., VI, 98. Thucyd., II, 8. Cf. le texte hyperbolique de Tertullien (*Apolog.* 40). — 2) Diod., V, 58. Les serpents sont détruits par le héros Phorbas, qui est ensuite récompensé par Apollon (Hygin, *Poet. astron.*, 14). — 3) Diod., V, 59. Apollodore, qui avait déjà raconté la même légende, dit simplement que le père d'Althéménès consulta « le dieu » (Apollod., III, 2, 1). — 4) Cf. Dion., I, 50.

il obtient un oracle autophone.« Tout parut trembler soudain, le temple et le laurier du dieu; toute la montagne semblait s'agiter autour de nous et la cuve du trépied se mit à mugir au fond de l'adyton grand ouvert. Nous nous prosternons à terre et une voix vient frapper nos oreilles[1]. » Cette voix est celle de Phœbus lui-même qui n'a besoin ici d'aucun instrument ni d'aucun interprète. La hardiesse de la fiction nous dispense de discuter ce procédé sommaire. Ovide nous parle bien plus longuement du prêtre Anios et surtout de ses filles; mais il mentionne sans le moindre détail la consultation d'Énée[2]. Lucain se croit autorisé par l'exemple de Virgile à parler des « trépieds » de Délos[3], ce mot n'étant guère qu'un équivalent du terme plus technique (*cortina*) employé par Virgile; mais il n'a pas vu plus que son devancier cet engin fatidique. Du reste, les poètes latins, qui ont cantonné les Muses sur le Parnasse et transformé Castalie en fontaine poétique, n'ont pas droit d'être écoutés quand il s'agit de préciser la teneur des traditions grecques.

Ainsi, jusqu'aux abords de notre ère, les témoignages historiques, ou ceux qu'on peut considérer comme tels, accordent à l'oracle aussi peu d'attention que les légendes mythologiques. Il ne reste plus à interroger que les monuments, les vestiges matériels laissés à Délos par le culte d'Apollon.

Un des derniers explorateurs de l'île[4] a dégagé, au sommet du Kynthos, une grotte artificielle, de construction primitive, sur laquelle les voyageurs n'avaient jeté jusqu'ici qu'un regard distrait. Il y a trouvé un bloc informe de granit qui a servi de piédestal à une statue, une crevasse humide, et, en avant de l'édicule, une sorte de bassin de marbre qui pa-

1) Virg., *Æn.* III, 90-93. C'est la « vaticination » à la mode latine. Voy. Vol. IV, *Divination Italique*. — 2) Ovid., *Metam.* XIII, 632-679. — 3) Lucan., *Phars.* VI, 425. — 4) J. A. Lebègue, *Recherches sur Délos*.

raît avoir supporté un trépied métallique. Il a attribué la construction de ce sanctuaire archaïque aux Cariens ou Pélasges mêlés de Sémites, ce qui est fort vraisemblable, car, lors de la purification de l'île par Pisistrate, on constata que Délos n'avait pas toujours été une terre ionienne et que « plus de la moitié des tombes appartenait aux Cariens[1]. » Le bloc de granit a pu être, en effet, un bætyle adoré par ces Asiatiques et converti plus tard en piédestal. Mais on accordera moins facilement au jeune et enthousiaste archéologue qu'après avoir été une « caverne astronomique » la grotte du Kynthos ait été le siège d'un antique oracle apollinien, comparable à celui de Pytho, ayant comme lui son *omphalos*, son antre et son trépied prophétique. Ici les preuves font complètement défaut[2]; les indices fournis, soit par l'examen des lieux, soit par les comparaisons analogiques, tournent contre l'hypothèse. Le privilège de l'antre de Delphes est le legs d'un culte tellurique et non d'un culte solaire : le trépied, qui se rencontre partout comme ornement ou offrande votive, ne concourt à l'opération divinatoire qu'à titre de support placé au-dessus de l'antre fatidique, lequel est lui-même au fond de l'*adyton*, tandis que le trépied du Kynthos se fût trouvé en dehors du sanctuaire et tout à fait séparé de la crevasse. Enfin, pour invoquer le seul texte un peu ancien qui témoigne de l'existence d'un oracle à Délos, on a peine à croire que le « superbe temple » destiné par Apollon à être « l'oracle des hommes[3] » soit l'informe caverne du mont Kynthos et non pas le temple d'Apollon situé plus bas, tout près du rivage occidental.

Cependant, M. Lebègue ne s'est pas complètement trompé en faisant de la « caverne du dragon » un oracle apollinien,

1) Thucyd., I, 8. — 2) La critique de cette partie de la thèse de M. Lebègue a déjà été faite, et avec beaucoup de compétence, par J. Girard (*Journal des Savants*, 1876). - 3) Hymn. Hom., *Ad Apoll.* Voy., ci-dessus, p. 15.

et même en signalant les particularités qui lui donnent avec celui de Pytho un faux air de ressemblance. Il n'a eu d'autre tort que de partager l'illusion générale des fidèles de l'hellénisme à l'époque de la décadence et de croire à l'origine archaïque d'une institution qui venait d'être suscitée par un dernier effort de la vieille foi. La grotte pélasgique n'était pas un oracle et on ne songea pas à y improviser une officine de ce genre, tant que les mantéions en vogue voulurent et purent défendre leur privilège; mais elle a servi, à partir du second siècle de notre ère, à des pratiques divinatoires qui en firent un oracle auxiliaire, créé, à l'heure du péril, pour affirmer, par un courant énergique de révélation, la vitalité des dieux nationaux.

Nous verrons plus loin les traces laissées par cette institution tardive et éphémère. Il demeure acquis pour le moment que le sacerdoce apollinien de Délos, au temps de sa prospérité, ne paraît pas avoir assumé le rôle de dispensateur d'une révélation officielle. On en devine facilement la raison si l'on tient compte des circonstances et du tempérament particulier de la race ionienne. Les Ioniens, à quelque période de leur histoire qu'on les prenne, ont toujours montré un tour d'esprit critique et raisonneur, une tendance innée au rationalisme. Sans repousser absolument le merveilleux, surtout quand il embellit leurs légendes nationales, ils n'en veulent accepter que le côté aimable. Ils ont une répugnance invincible pour tout ce qui met l'imagination aux prises avec le surnaturel, pour le mysticisme, la méditation, les soliloques intérieurs : ils ne connaissent point ces examens de conscience qui, tournant autour de l'idée du devoir comme autour d'un pivot inébranlable, ramènent dans le cercle tracé par la loi les révoltes, les libres échappées de la passion individuelle, et impriment peu à peu dans l'âme l'idée ou même le besoin de l'expiation. Marins aventureux, impa-

tients de toute contrainte et promptement débarrassés de leurs dynasties héroïques, satisfaits d'une religion tout extérieure, sans dogmes et sans morale, les Ioniens sont restés étrangers à tout un côté de la religion apollinienne, à celui précisément par où elle saisissait l'âme plus calme et plus réglée des Doriens. La piété dorienne cède volontiers au désir d'entrer, par la mantique, en relation intime avec la divinité. Le Dorien garde partout la discipline et la docilité naïve du soldat : il est toujours prêt à demander aux dieux ce qu'il doit faire : il veut que la révélation lui dicte les préceptes de sa morale et jusqu'aux articles de ses constitutions politiques. L'Ionien, jaloux de sa liberté, aime à prendre conseil de lui-même et se sauve, au besoin, du repentir par l'amour-propre ou la légèreté. En même temps que ses habitudes d'indépendance diminuent chez lui le besoin de révélation, le tour analytique de son esprit ne lui permet pas de concevoir la divination autrement que sous sa forme raisonnée, forme étroite et prosaïque, qui laisse place au doute et ne saurait atteindre à la puissance de l'extase fatidique. En outre, cette divination inductive n'est guère faite pour être exercée par des corporations agissant à titre de collectivité indivise, tandis que la mantique enthousiaste concentre sur l'instrument dont elle se sert et le prestige du dieu qui l'inspire et la garantie du sacerdoce qui l'emploie. L'Ionie n'est pas la terre des oracles. Ceux qu'elle a hébergés ont été fondés sur son sol par des corporations appartenant à d'autres tribus. Délos n'a pas eu d'oracle tant que l'influence ionienne est restée exclusive ou prépondérante.

Mais d'autre part, elle a eu, conformément à l'usage ionien, ses devins libres, et c'est de cette façon que se dissipe l'équivoque laissée dans l'esprit par les textes et les faits analysés précédemment. Cet « oracle » mal défini dont parle l'*Hymne à Apollon*, ces consultations légendaires rappelées par les

logographes et les poètes, tous ces vagues indices qui feraient croire à une lacune dans l'histoire religieuse de Délos, s'expliquent par la présence dans l'île sainte, au rendez-vous des pèlerins, d'une quantité de devins libres qui constituent une sorte d'oracle, non par leur association, mais par leur nombre. Autant qu'on peut en juger à distance, le culte d'Apollon, qui laissa envahir l'île par une foule d'autres cultes, n'eut même pas la prétention de discipliner et d'enrôler à son service les devins de Délos. Les uns prophétisaient par oniromancie au nom d'une déesse orientale, Brizo, « la Dormeuse, » qui paraît être venue de Crète, où on l'appelait Britomartis [1]. Brizo passait pour être la patronne des matelots et était particulièrement vénérée par les femmes des pêcheurs. En Crète, on racontait que Britomartis-Dictynna était une compagne d'Artémis, une nymphe qui, poursuivie neuf mois durant, d'une course acharnée, par l'amoureux Minos, finit par se précipiter dans la mer et fut divinisée par Artémis. C'était le même chemin qui avait mené à l'apothéose le pêcheur Glaukos, un autre patron des matelots dont les devins de Délos devaient parler souvent à leur clientèle. Ce Glaukos, comblé d'aventures et de généalogies, passait d'ordinaire pour un gendre de Néreus et un ami ou un fils de Poséidon, ce qui n'empêchait pas de reconnaître en lui Mélikertes ou Melkart [2]. Il comptait, à volonté, parmi les plus anciennes divinités ou les plus nouvelles, pour

1) Sur Brizo, voy. SEMUS DEL. ap. ATHEN., VIII, § 12. HESYCH., s. v. Βριζομάντις. ETYM. M., s. v. Βριζώ. EUSTATH., *Odyss.*, p. 1720. Les anciens distinguent *Brizo* [*mantis*] de *Britomortis* (HESYCH. et ETYM. M., s. v. Βριτόμαρτις) mais les rapports de Délos avec la Crète et l'affinité établie, par Artémis, entre Britomartis et Apollon, me persuadent que la dévotion à Brizo est due à une importation des légendes crétoises. Britomartis a une biographie très variée, à travers laquelle on voit qu'il s'agit d'une divinité lunaire comparée, puis assimilée à Artémis et, par Artémis, à Hécate, à Perséphone qu'on trouve appelée du nom de Βριμώ (TZETZ. ad Lycophr., 1176) ou, si l'on veut, à la déesse cosmogonique qui contient tous ces flambeaux nocturnes, la Nuit (Voy. vol. II, p. 256). — 2) NICAN. ap. ATHEN., VII § 47.

un ami secourable ou pour un génie fâcheux, et chacun pouvait l'honorer à sa manière. On le disait grand prophète, des plus infaillibles et en même temps des plus abordables, car on savait qu'il était venu jadis s'installer à Délos avec les Néréides pour se tenir à la disposition des consultants [1]. Les Argonautes avaient déjà tiré parti de sa science [2], et d'aucuns prétendaient qu'Apollon lui-même avait appris de lui la mantique [3].

On voit qu'à Délos la religion d'Apollon était accommodante et ne visait pas au monopole de l'art divinatoire. Brizo et Glaukos répondaient mieux que le fils de Lêto aux besoins d'une population où tout le monde, indigènes et voyageurs, avait affaire à la mer. Apollon avait aussi ses devins, dont quelques-uns peut-être se croyaient les descendants ou les héritiers du héros Anios. La légende d'Anios, fils et prêtre d'Apollon, et de ses filles les Œnotropes, qui nourrirent pendant neuf ans toute l'armée d'Agamemnon, date au moins du temps de Phérécyde [4]; mais on ne voit pas qu'Anios fût dès lors considéré comme prophète. Plus tard, lorsque cette aptitude fut attribuée, d'une manière banale, à tous les fils d'Apollon, on s'aperçut qu'Anios était doué de prescience et qu'il l'avait bien montré en expliquant aux Grecs les oracles et prodiges suivant lesquels Troie ne pouvait être prise avant la dixième année. Ceux qui n'attachaient pas à l'hérédité le don de seconde vue firent de lui l'élève de son père. « Apollon, écrit Diodore, songeant à l'éducation de son fils, lui enseigna l'art divinatoire, ce qui lui attira de grands honneurs [5]. » Clément d'Alexandrie inscrit Anios sur sa liste de prophètes païens [6].

1) Athen., *ibid.* Voy., vol. II, p. 265. — 2) Il avait construit Argo (Athen., *ibid.*) et prophétisé, comme Protée ou Triton (Tzetz. ad Lycophr. 754, les vicissitudes du voyage. — 3) Nicand. ap. Athen., VII, § 48. — 4) Pherecyd. ap. Tzetz. ad Lycophr., 570. Cf. Ovid. *Metam.*, XIII, 651 sqq. — 5) Diod., V, 62. — 6) Clem. Alex., *Strom.*, I, § 134.

Un des fils d'Anios, Andros, éponyme de l'île de ce nom, avait aussi appris d'Apollon l'art augural [1]; enfin, l'âme divinisée d'une des tantes du héros délien inspirait dans la Chersonèse de Carie, par la grâce d'Apollon, un oracle médical [2]. Apollon affirmait donc à Délos ses facultés mantiques, mais comme il le fait dans le monde d'Homère, en accordant le don de divination à des individus qui en usent ensuite librement et le portent partout avec eux. L'histoire d'Anios suffirait à elle seule à prouver qu'il n'y a pas eu à Délos d'oracle apollinien. Tandis que, partout où se fondent des instituts de ce genre, les corporations sacerdotales se serrent autour d'un ancêtre qui a fixé au sol son privilège personnel, la famille d'Anios se disperse à plaisir et disparaît dès la première génération. Son fils Andros, l'augure, émigre dans une autre Cyclade [3]; son autre fils, Thasos, est déchiré par des chiens [4]; trois de ses filles sont changées en colombes par Dionysos [5] et il en donne une autre, Launa ou Lavinia, « laquelle était prophétesse et savante [6], » à Énée qui l'emmène en Italie. Enfin, les deux sœurs de sa mère sont transportées par Apollon en Carie. On ne s'y prendrait pas autrement pour empêcher une famille sacerdotale de s'arroger un privilège exclusif et perpétuel.

Ainsi, on pouvait appeler Délos un oracle, au même titre que Telmessos [7], en tant que pays fertile en devins, devins de Brizo, de Glaukos, d'Apollon, ou des trois ensemble, pourvus de méthodes diverses et capables de les adapter au goût de leurs clients. Nous ne savons à peu près rien de plus sur leur industrie, mais le rôle qu'ils jouèrent, dit-on, dans une circonstance relatée par Semos de Délos indique très nettement qu'ils n'avaient point à subir chez eux la suprématie d'un oracle. « Un jour que les Athéniens sacrifiaient à Délos, l'esclave,

1) OVID., *Metam.* XIII, 650. — 2) DIOD., V, 63. Voy., ci-dessous, *Oracles héroïques*. — 3) OVID., *loc. cit.* — 4) HYGIN., *fab.* 247. — 5) OVID. *ibid.* etc. — 6) DION., I, 59. — 7) Voy., vol. I, p. 292 et vol. II, p. 59. 75.

qui avait puisé de l'eau avec l'aiguière, versa dans la phiale cette eau avec des poissons, et alors les devins des Déliens leur prédirent l'empire de la mer[1]. » Une telle prédiction valait certes la peine d'être contrôlée et, s'il y avait eu un oracle à Délos, les théores athéniens l'auraient rapportée à Athènes garantie par la voix d'Apollon lui-même.

Il suffit d'ailleurs de parcourir d'un coup d'œil rapide l'histoire de Délos pour constater que, en supposant même aux Ioniens les remarquables aptitudes du sacerdoce pythique, un oracle ne pouvait trouver dans une station maritime, toute à jour, tumultueuse et surpeuplée comme l'a été longtemps Délos, le recueillement et le mystère dont ne saurait se passer la mantique apollinienne.

L'île fut longtemps indépendante. C'était une sorte de terre neutre qui appartenait en droit à la confédération ionienne, mais qui, en fait, avait tous les avantages de cette neutralité, sans les inconvénients. Aussi les Déliens, selon la promesse du dieu et grâce à son culte, menaient sur leur rocher stérile une vie qui, s'il en faut croire les comiques athéniens, n'était pas une vie de privations[2]. Mais lorsque les Athéniens eurent fait reconnaître leur hégémonie dans l'Archipel, ils voulurent tenir entre leurs mains le centre religieux de l'Ionie. Ils avaient, suivant leur habitude, des droits historiques à faire valoir. A les en croire, Délos devait tout à l'Attique et aux héros athéniens, ses richesses, ses jeux, son palmier et même son dieu. Mais surtout, ils étaient les plus forts et ne comptaient pas s'embarrasser des récriminations. Dès le temps de Solon et de Pisistrate, ils font à Délos des purifications qui annoncent leur dessein d'y régner en maîtres. En vertu de « certains oracles, » venus on ne sait d'où, Pisistrate purifia

1) Athen. VIII, § 3. — 2) On leur attribuait l'invention des poulardes (Plin., X, [50], 139).

Délos de la manière suivante : « de toute l'étendue du territoire que l'on apercevait depuis le temple, il fit exhumer les morts que l'on transporta dans une autre partie de l'ile[1]. » En 506, Athènes envoie à Délos des « clérouques » ou colons pourvus d'un lot de terre[2]. Périclès leva les derniers scrupules en faisant d'Athènes la véritable métropole de l'Ionie, et la guerre du Péloponnèse disposa les Athéniens aux mesures violentes. En 425, toujours « pour obéir à un oracle, » ils purifient Délos d'une manière définitive. « Toutes les tombes furent enlevées; il fut ordonné qu'à l'avenir il n'y aurait plus dans l'île ni décès ni accouchement, mais que les moribonds et les femmes près de leur terme seraient transportées à Rhénéa[3]. » Désormais, les Déliens n'eurent plus de patrie, car on n'appelait de ce nom, dans l'antiquité, que la terre où reposaient les ancêtres; aussi y eut-il des froissements et des conflits. Deux ans après, l'impatience nerveuse des Athéniens se manifeste par un coup d'éclat. Ils décrètent l'expulsion en masse des Déliens, soi-disant « coupables d'un ancien délit qui entachait leur caractère sacré[4]. » La perte d'Amphipolis provoqua chez les Athéniens un examen de conscience : ils écoutèrent leurs remords et la voix de l'oracle de Delphes et les Déliens, réfugiés à Atramyttion, en Mysie, furent rappelés[5]. Les exilés rentrèrent, mais froissés et humiliés même par leurs protecteurs, car les prêtres de Delphes avaient en quelque sorte obligé certains d'entre eux à renier leur foi en leur persuadant qu'Apollon était né à Tégyre, en Béotie[6]. L'issue de la guerre du Péloponnèse fit croire aux Déliens qu'ils étaient émancipés, comme tous les anciens

1) Herod., I, 64. Thucyd., III, 104. Purification de Délos par Epiménide (Plutarch., *Conv. sept. sap.* 14). — 2) C. I. Gr., II, p. 225. Spanhem. ad Callim *H. in Del.*, 314. — 3) Thucyd., III, 104. — 4) Thucyd., V, 1. Probablement le meurtre que leur reprocha plus tard Hypéride (*Deliac. fragm.*, 73. Blass). — 5) Thucyd., V, 32. Diod., XII, 77. — 6) Plutarch., *Defect. orac.* 5.

alliés d'Athènes, par les victoires de Sparte. Mais Athènes, vaincue, ne renonçait pas cependant à ressaisir l'île sainte et ne cessait de la revendiquer comme sienne. Les Déliens invoquèrent l'arbitrage des Spartiates et ne furent pas peu surpris de s'entendre dire par le roi Pausanias, qui se pressait un peu, ce semble, d'employer cet argument : « Comment donc serait-ce là votre patrie, puisque nul de vous n'y est né et que nul de vous n'y reposera[1] ? » Obligés de subir l'hégémonie athénienne et de livrer leur temple à de prétendus amphictyons qui étaient tous Athéniens, ils se vengeaient de temps à autre par des violences aussitôt punies de l'amende, de la confiscation et de l'exil. En désespoir de cause, ils en appelèrent au grand tribunal des Amphictyons de Delphes, présidé par Philippe de Macédoine (346). Hypéride plaida pour le peuple athénien et prouva, par l'itinéraire de Lêto, que Délos tenait son culte de l'Attique, car Lêto avait été conduite au lieu de sa délivrance par Athêna Pronœa elle-même[2]. Les Amphictyons pensèrent ce qu'ils voulurent de cet argument, mais ils donnèrent gain de cause aux Athéniens qui continuèrent à administrer le temple et les biens d'Apollon. Il fallut la bataille de Cranon pour rendre Délos aux Déliens.

Le temps qui s'écoula entre la ruine définitive de la puissance athénienne et la conquête romaine fut pour Délos libre une ère de prospérité. Les dons affluaient de toutes parts, même de l'Égypte, de la Syrie, et de la Macédoine. On put rebâtir le temple d'Apollon[3].

Mais, lorsque les Romains devinrent les arbitres de la

1) PLUTARCH., *Apophth. Lacon.* 57, 1. — 2) HYPERID., *Deliac. fragm.* 70. Blass. Suivant C. Bœtticher (*Baumkultus der Hellenen*, p. 415. 418), le palmier de Délos appartenait au culte d'Athêna, et cela, en vertu de l'idée préconçue que le laurier est inséparable d'Apollon. Mais le laurier est le symbole d'Apollon purificateur et prophète ; tandis qu'Apollon Délien qui, par nature, n'était ni l'un ni l'autre, a gardé son symbole oriental. — 3) C. I. GRÆC., 2266.

Grèce, les Athéniens firent valoir auprès d'eux des droits qu'ils n'avaient pas laissé prescrire. Flamininus leur promit sans doute, dès 196, que Délos leur serait rendue[1]. En attendant, les Romains disposaient de l'île à leur gré. Après la défaite d'Antiochus et de Persée, ils le déclarèrent port franc (167) et firent ainsi baisser de neuf dixièmes les revenus des Rhodiens qu'ils voulaient punir[2]. Ils la donnèrent l'année suivante aux Athéniens par un sénatus-consulte en bonne forme[3].

Les Athéniens tenaient maintenant « le loup par les oreilles[4] » bien décidés à en finir avec lui. Les Déliens furent expulsés[5] et remplacés par des colons athéniens. Désormais, l'île fut gouvernée par un épimélète ou curateur envoyé chaque année d'Athènes et les actes publics datés par les noms des archontes éponymes de la métropole[6]. L'île devint un vaste entrepôt commercial[7] qui dut sa honteuse prospérité aux malheurs de la patrie[8] et au vice capital des sociétés antiques, à la traite des esclaves. Délos, l'île sainte, l'asile de Lêto persécutée, était devenue le plus grand marché d'esclaves de tout l'Orient. C'était comme un entrepôt cosmopolite où l'on trouvait des hommes et des dieux de toute provenance[9].

Cette prospérité ne dura guère. Délos aurait fourni aux

1) Liv., XXXIII, 30. — 2) Polyb., XXXI, 7, 10-12. — 3) Polyb. XXX, 18, 1-7. — 4) Polyb., XXX, 18 a. — 5) Ils se réfugièrent en Achaïe (Polyb., XXXII, 17). — 6) Bœckh ap. C. I. Græc., II, p. 225-237. A. Dumont, *La chronologie athénienne à Délos* (Rev. archéol. 1873. II, p. 256-258). A. Lebègue, *op. cit.*, p. 310. — 7) Strab., X, 5, 11. — 8) La destruction de Corinthe (146) développe à Délos l'industrie du bronze jusque-là diminuée par la concurrence (Strab., X, 5, 4). C'est peut-être ce qui explique que L. Mummius Achaïcus, condamné plus tard par un jury de chevaliers, eut l'idée de finir ses jours à Délos (Appian., *B. Civ.*, I, 37). Il dut y être bien reçu. — 9) Sur les cultes asiatiques et égyptiens de Délos, voy. C. I. Græc., 2293-2306. Meier, *Comm. Epigr.*, I, p. 42. Les Romains, en 139, affichent à Délos, pour le faire connaître de tout l'Orient, leur traité avec les Juifs (*Machab.*, I, 15, 23).

moralistes, s'ils y avaient pris garde, un bel exemple de vengeance providentielle. Seulement, l'exemple aurait été plus frappant si l'île avait été ravagée par les forçats. Il y eut bien une révolte d'esclaves à Délos, en 133, au moment où le cri de vengeance poussé par les esclaves de Sicile retentissait jusqu'en Orient, mais l'émeute fut étouffée. En tout cas, l'un des hommes qui ont le plus contribué à la ruine de Délos et d'Athènes était fils d'un Athénien et d'une esclave égyptienne. C'était le philosophe péripatéticien Aristion, qui se fit démagogue et jeta le peuple athénien, toujours prompt à l'enthousiasme, dans les bras de Mithridate. On ne parlait plus, dans tout l'Orient, que d'écraser Rome, l'ennemie du genre humain. Les Romains, menacés de toutes parts, concentraient leurs forces. Un légat, Orbius, protégeait les intérêts romains à Délos. Aristion résolut de l'en déloger et envoya à Délos un général de sa trempe, le péripatéticien Apellikon de Téos, qui n'avait encore fait le métier de pirate que dans les bibliothèques. L'armée athénienne fut taillée en pièces. Mais à peine Apellikon s'était-il enfui qu'arriva la flotte pontique, commandée par Archélaos et Métrophane[1] et montée par des pirates de toutes nations. Délos fut prise d'assaut. Ses défenseurs, pour la plupart Romains ou Italiens, furent massacrés au nombre de vingt mille environ; les magasins et les temples furent pillés, et le reste de la population vendu à l'encan[2]. Ainsi furent vengés, par les soi-disant alliés des Athéniens, les esclaves qui avaient été parqués à Délos et dont plus d'un peut-être était au nombre des dévastateurs. On ne manqua pas de remarquer que Métrophane et Mithridate avaient, en punition de ce crime, péri de mort violente et qu'une antique statue d'Apollon en bois, jetée à l'eau par les barbares, avait été pieusement recueillie sur le

1) Pausanias (III, 23, 2) appelle ce général Ménophane. — 2) Appian., *B. Mithrid.*, 27-29. Cf. Strab., X, 5, 4.

rivage de la Béotie[1]; mais l'île sainte n'en était pas moins changée en désert (80 av. J.-C.).

Lorsqu'on fit la paix avec Mithridate, Délos était à peu près aussi pauvre et aussi désolée qu'avant la naissance d'Apollon. Ceux qui se hasardèrent à y revenir s'y croyaient en sûreté sous la protection des flottes romaines; mais ils furent pris un jour, d'un seul coup de filet, par le hardi corsaire Athénodore qui renversa ce que ses devanciers n'avaient pas eu le temps de détruire (69)[2]. Puis, vinrent les collectionneurs, ravageurs d'une autre espèce qui emportèrent peu à peu tout ce qui avait quelque prix. Verrès figure parmi ces touristes et Cicéron a soin de faire remarquer l'énormité d'un tel sacrilége, puni du reste par une tempête qui empêcha Verrès d'emporter sa proie[3]. L'orateur n'a sans doute pas fait un tableau de fantaisie en peignant l'indignation muette des Déliens, mais l'indignation venait de ce que Verrès volait au lieu d'acheter. Délos avait encore une population flottante de marchands, parmi lesquels des Juifs, que César crut devoir protéger contre la malveillance des Déliens[4].

Les Athéniens tenaient pourtant toujours à la possession de ce rocher qui leur avait été rendu par Lucullus, repris par Sulla, donné à nouveau par César. La solitude s'y faisait peu à peu; mais ils s'obstinaient à y entretenir le culte d'Apollon[5] et d'Athêna, et montaient la garde autour des ruines qu'ils ne pouvaient plus relever, pauvres qu'ils étaient eux-mêmes. On dit pourtant qu'à la fin ils se lassèrent et qu'ils eurent l'idée de vendre Délos pour payer

1) Pausan., III, 23, 5. C'est une vieille anecdote rajeunie et retournée (Cf. Herod., VI, 118). — 2) Phleg. Trall. ap. Phot., *Cod.* xcvii, p. 84 a.— 3) Cic., *In Verr. Act. sec.* I, 18; V, 72. — 4) Joseph., *Ant. Jud.* XIV, 18, 8. — 5) Sous Néron, Musonius Rufus, expulsé de Rome, devient « prêtre à vie » d'Apollon Délien (*Ephem. archeol.*, 3833, 3).

leurs dettes[1]. Hadrien, qui aimait à mêler son nom aux souvenirs du passé, aurait bien dû songer à ranimer l'oracle qui, tout le monde le savait depuis Virgile, avait envoyé Énée en Italie. Mais Hadrien ne pouvait rappeler, ni surtout retenir les vivants dans un désert. Lorsque Pausanias passa par Délos, il n'y trouva qu'un piquet de soldats athéniens envoyés là pour protéger le temple[2].

Délos, aux yeux des Hellènes fervents, restait pourtant toujours l'île sainte : on y venait encore tous les ans de Lemnos pour chercher le feu nouveau[3]. La piété, surexcitée par la lutte de l'antique religion avec le christianisme, paraît avoir fait alors ce que ni la politique athénienne ni le dilettantisme archéologique n'avaient pu faire : elle créa et fit parler l'oracle de Délos.

Les témoignages qui constatent l'existence réelle, à cette époque, d'un oracle organisé sur le modèle des mantéions apolliniens encore en activité ne sont pas nombreux, mais ils ne doivent pas passer inaperçus. Le grotesque Jupiter de Lucien se plaint des corvées qu'impose le métier de dieu. « Apollon, dit-il, grâce à la profession compliquée qu'il a choisie, a les oreilles presque rompues par la foule des importuns qui viennent lui demander des oracles. Tantôt il faut qu'il se trouve à Delphes ; un instant après, il court à Colophon ; de là, il passe au Xanthe, puis il galope à Klaros, à Délos, ou chez les Branchides : partout, en un mot, où la prêtresse, après avoir bu l'eau sacrée et mâché le laurier, secoue le trépied et ordonne au dieu de paraître, il doit arriver sans se faire attendre et mettre bout à bout ses oracles, sous peine de

1) PHILOSTR., *Vit. Soph.* I, 24. Philostrate raconte que le célèbre professeur d'éloquence, Lollianus, s'écria à cette occasion : « O Poseidon, fais à Délos un plaisir que tu lui dois ! Permets-lui, une fois vendue, de s'enfuir ! » — 2) PAUSAN., VIII, 33, 1. Sur le prétendu Olympieion construit à Délos aux frais d'Hadrien (PHLEG. TRALL. ap. STEPH., BYZ., s. v. 'Ολυμπίειον) voy. A. LEBÈGUE, *Délos*, p. 326. — 3) PHILOSTR., *Heroic.*, p. 740.

compromettre tout le crédit de son métier[1]. » Une boutade de Lucien n'a pas la valeur d'un texte historique; mais Lucien avait beaucoup voyagé et il écrivait pour des lecteurs dont bon nombre avaient visité Délos. Il est probable qu'il parle de ce qu'il sait et peut-être de ce qu'il a vu de ses yeux. Délos avait donc à cette époque son oracle, pourvu des rites uniformément adoptés par les mantéions apolliniens de la décadence. Ce devait être une copie réduite du modèle. Le Kynthos rappelait, de fort loin, il est vrai, le Parnasse, et le vieil édicule pélasgique, avec un trépied et un laurier, prenait aisément un air mystérieux. C'est là, et non pas dans le temple bâti près du port, que les prophétesses[2] se sont efforcées de leur mieux de ressembler aux pythies et aux sibylles. On en a pour preuve, outre la vraisemblance, un texte d'Himérius. « Dans cette île, au dire des habitants, on montre un temple simple de structure, mais consacré par la tradition et les légendes qui s'y rattachent. C'est là, d'après cette tradition, que Lêto enfanta les dieux.... et c'est de là qu'Apollon, pour honorer le lieu de sa naissance, après avoir fixé au sol des trépieds sacrés avec des rameaux (de laurier), rend ses oracles aux Hellènes[3]. » La description s'adapte parfaitement, comme l'a déjà montré M. Lebègue, à la grotte du Kynthos. C'est cet oracle mort-né, copié sur des modèles décrépits, qui valut à Délos un dernier sourire de la fortune. On s'efforçait de lui faire une réputation. Maxime de Tyr, sans y regarder de plus près, regrettait qu'Alexandre ne l'eût point consulté en son temps[4]. Julien

1) Lucian., *Bis accus.* 1. — 2) On a trouvé, sur un marbre provenant de Délos, une inscription mutilée qui paraît être une rapsodie de style prophétique. Le texte est dans un état désespéré, mais il semble bien qu'il y est question d'une προφῆτις (C. I. Græc., *add.* 2308 c. a-b), laquelle peut être, il est vrai, la Sibylle. — 3) Himer., *Orat.*, XVIII, 1. Cf. Lebègue, *Délos*, p. 108. — 4) Max. Tyr., *Diss.* XLI, 1.

comprit Délos dans la liste générale des oracles auxquels il demanda des conseils pour son expédition d'Orient[1].

On sait combien était chimérique le plan de restauration religieuse poursuivi par Julien. En vain, les Athéniens s'empressaient d'expédier encore des théories à Délos[2]; le christianisme terrassa l'hellénisme même dans l'île sainte. Apollon céda au Christ ce rocher abreuvé du sang de tant d'hécatombes et témoin de tant de fêtes brillantes. La religion nouvelle le purifia en nivelant le sol encombré de ruines. Mais elle sembla reculer elle-même devant le souvenir importun du passé. L'évêque de Délos que l'on voit figurer au concile de Chalcédoine (451), Sabinus[3], n'était là sans doute que pour affirmer le triomphe de la croix, car Délos ne paraît pas avoir porté d'églises sur les fondations de ses anciens temples. Ce n'était plus qu'un nid à légendes, au sommet duquel la superstition populaire plaçait toujours la demeure du python ou dragon apollinien.

1) Theodoret. *Hist., Eccles.* III, 16. — 2) Himer., *Orat.* IV, 10; XVIII, 1. — 3) Le Quien, *Oriens Christianus*, I, p. 945-946 [Paris, 1740]. Ce Sabinus devait être un évêque *in partibus* et n'ayant pas droit de suffrage au concile, car on ne trouve pas sa signature parmi celles des évêques de la province des Iles, dont Rhodes était la métropole.

§ II.

ORACLE DE DELPHES[*].

De tous les oracles d'Apollon, aucun n'a inspiré une foi aussi vive et n'a conservé aussi longtemps son crédit, aucun n'a eu sur les destinées de la Grèce une influence aussi consi-

[*] La liste des ouvrages concernant l'oracle de Delphes est des plus chargées. Nous mentionnerons d'abord les compilations antiques, dont les débris ont été recueillis et classés dans les *Fragm. Historic. Graec.* de C. Müller (Didot); puis, les inscriptions et monnaies ; enfin, dans l'ordre de date, les mémoires et dissertations historiques.

Hymn. Homer., *In Apollin.* (Εἰς Ἀπόλλωνα Πύθιον) 179-368.

* Theopompus, Περὶ τῶν συληθέντων ἐκ Δελφῶν χρημάτων (Athen., XII, § 43; XIII, § 83).

* Polemon Iliensis, Περὶ τῶν ἐν Δελφοῖς θησαύρων (Plutarch. *Quaest. conviv.*, V, 2).

* Anaxandrides (Alexandrides) Delphus, Περὶ τῶν συληθέντων ἐν Δελφοῖς ἀναθημάτων (Plutarch. *Lysand.*, 18, etc. Zenob., I, 57). — Περὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς χρηστηρίου (Steph. Byz s. v. Παρνασσός). — Περὶ Λυκωρείας (Steph. Byz. s. v. Αὔλη).

* Hegesander Delphus, Ὑπομνήματα [περὶ ἀνδριάντων καὶ ἀγαλμάτων] (Athen. V, § 46).

Plutarchus, Περὶ τοῦ ΕΙ ἐν Δελφοῖς. — Περὶ τοῦ μὴ χρᾷν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν. — Περὶ ἐκλελοιπότων χρηστηρίων.

* Alcetas, Περὶ τῶν ἐν Δελφοῖς ἀναθημάτων (Athen., XIII, § 59).

* Mnaseas Patrensis, Δελφικῶν χρησμῶν συναγωγή (Schol. Hesiod. *Theog.*, 117 Schol. Pind. *Olymp.*, II, 70).

* Apellas Ponticus, Δελφικά (Clem. Alex. *Protrept.*, § 47. Suidas, s. v. Ῥοδώπιδος).

* Melisseus, Δελφικά (Schol. Hesiod. *Opp.*, 32).

* Theodorus Phocæus, Περὶ θόλου Δελφικοῦ (Vitruv. *Praef.*, 7).

Les explorations et fouilles indiquées ci-après ont fourni environ sept cents textes épigraphiques, dont un très petit nombre ayant trait directement à l'institut prophétique. Delphes a été visitée par Ciriaco d'Ancona (1437), Spon et Wheeler (1676), Chandler (1765), Clarke, Dodwell, Gell, Ross (1834), Leake (1835), Fr. Thiersch (1840), Ulrichs (1840). Les fouilles les plus récentes sont : 1° celle d'O. Müller (1840), dont les résultats ont été publiés par E.

dérable que l'oracle de Delphes. Son histoire résume tout ce qu'il y a eu de vivant et de fécond dans la religion apollinienne. Aussi cette histoire offre-t-elle une variété d'aspects

Curtius. — 2° celles d'un Castriote, M. Franco (1860-1861) qui ont fourni les textes publiés par Conze et Michaelis (*Annal. Instit. Corrisp. Archeol.*, 1861, p. 66-74). — 3° les fouilles, à peu près contemporaines (1861), de MM. Wescher et Foucart, auxquelles on doit près de 500 inscriptions concernant particulièrement l'affranchissement des esclaves. On trouvera la majeure partie des inscriptions rassemblées en deux siècles dans :

C. I. Græc., Nos 1687-1724.

E. Curtius, *Anecdota Delphica* (69 Inscr.) Gotting. 1843.

Le Bas, *Voyage archéol.*, III, Nos 833-970. Paris, 1853.

C. Wescher et P. Foucart, *Inscriptions recueillies à Delphes*, etc. [480 Inscr.] Paris, 1863. Cf. Bullett. Instit. arch., 1865, p. 17-26.97. Annal. 1866, p. 1-18.

Rasche, *Lex. r. numm. vett.* s. v. Delphi. — Eckhel, *D. n.*, VI, p. 194. — Mionnet, II, p. 96-97. Nos 21-31. *Suppl.*, III, p. 497-501. Nos 26-56.

C. Cavedoni, *Monete archaiche de' Delfi confrontate con le analoghe de' Focii* (Bullett. Instit arch 1853. p. 78-80).

Puis vient l'interminable série des dissertations qui montrent à quel point l'oracle de Delphes est resté le centre de l'histoire grecque.

E. Dickinson, *Delphi Phoenicizantes*. Oxon. 1655. Francof. 1669.

Casp. Sagittarius, *De oraculo Delphico*. Ienae, 1675.

Hardion, *Sur l'oracle de Delphes*, 1712 (Mém. Acad. Inscr., III, p. 13.-199).

de Valois, *Des richesses du temple de Delphes et des différents pillages qui en ont été faits*, 1715 (Hist. de l'Acad. des Inscr. III, p. 78-84).

F. Mengotti, *L'oracolo di Delfo*. Terza ediz. Milano, 1820.

F. Torriceni, *Considerazioni sull' oracolo di Delfo del conte Mengotti*. Milano, 1821

F. Ambrosoli, *Dell' oracolo di Delfo e degli Amfizioni di Delfo*. Milano, 1821.

Chr. Lobeck, *De Thriis Delphicis*. Regiom. 1820.

O. Müller, *Diss. de tripode delphico*. Gotting, 1820. — *Ueber die Tripoden*. 2 Abhdl. 1820. 1825.

H. J. Merxlo, *De vi et efficacia oraculi Delphici in Graecorum res gravissimas*. Traj. ad Rhen. 1822.

C. F. Wilster, *De religione et oraculo Apollinis Delphici*. Havniae, 1827.

H. Piotrowski, *De gravitate oraculi Delphici*. Varsov. 1827. Lips. 1829.

L. Zander, Art. *Delphi*. 1832 (Ersch u. Grubers Encycl. I, 23 p. 397-407).

A. Grashof, *De Pythonis oraculi primordiis atque incremento*. Hildesh. 1836.

K. D. Hüllmann, *Würdigung des delphischen Orakels*. Bonn, 1837.

W. Gœtte, *Das delphische Orakel in seinem politischen, religiœsen und sittlichen Einfluss auf die alte Welt*. Leipz. 1839.

P. G. Forchhammer, *L'occupation de l'oracle de Delphes par Apollon* (Annal. Inst. arch. 1838, p. 276-291). — *Apollos Ankunft in Delphi*. Kiel, 1840.

qui la rend, si l'on n'y prend garde, non moins confuse qu'intéressante. Nous allons essayer de la diviser pour la rendre intelligible, en conservant, autant que possible, le parallélisme des faits et des idées dirigeantes.

L. Preller, Art. *Delphi*, 1842 (Paulys R. E. II, p. 909-919). — *Delphica*, 1854 (Ausgew. Aufs. p. 224-256).

F. Stiefelhagen, *De oraculo Apollinis Delphici*. Bonn. 1848.

J. Kayser, *Delphi*. Darmstadt, 1855 (avec récension de Fr. Wieseler, ap. *Jahbb. für Philol.* 1857, p. 665-694).

J. Heimbrod, *De oraculo Delphico*. Gymnprogr. Gleiwitz, 1859.

C. Bœtticher, *Der Omphalos des Zeus zu Delphi*. Berlin, 1859 (réc. de Fr. Wieseler, *Gœtting. gel. Anzeig.* 1860, p. 161-196). — *L'Orneoscopia nella mantica di Delfo* (Ann. Inst. arch., 1861, p. 243-257).

Fr. Wieseler, *Intorno all' omfalo delphico* (Annal. Instit. arch. 1857, p. 160 sqq. — *L'Orneoscopia nella mantica di Delfo* (Ibid. 1861, p. 356-365). *Ueber den delphischen Dreifuss*. Gœtting. 1871.

G. Wolff, *Ueber die Stiftung des delphischen Orakels*. Leipzig, 1863 (Verhdl. d. XXIter Versamml. [1862] d. deutsch. Philologen zu Augsburg).

C.W. Gœttling, *Das delphische Orakel*, 1863 (Gesamm. Abhandl. II, p. 49-71).

W. J. Cron, *Die delphischen Sprüche des Jahres* 480 *v. Chr.* Gymnpr. Augsburg, 1863.

G. F. Schœmann. *Gr. Alt.* I³ (*Das delphische Orakel*, p. 41-49) Berlin, 1863.

L. Weniger, *Quaestionum Delphicarum specimen* (*De Anaxandrida, Polemone, Hegesandro, rerum delphicarum scriptoribus*). Bonnae, 1865.

P. Foucart, *Mémoire sur les ruines et l'histoire de Delphes*. Paris, 1865. (Arch. Miss. II sér. T. II).

W. Thomas, *De Delphico oraculo quid existimandum sit disputatur*. Gymnpr. Dillenburg. 1867.

J. Roulez, *La lithobolie à Delphes* (Ann. Instit. arch. 1867, p. 140-150).

L. de Donop, *De variis anathematum Delphicorum generibus*. Gotting. 1868.

K. J. Ehlinger, *De Apolline et oraculo ejus Delphico*. Gymnpr. Emmerich. 1870.

A. Mommsen, *Delphika*. Leipz. 1878.

Si l'on ajoute à ce catalogue quantité d'études sur des institutions connexes, comme l'amphictyonie pythique, les jeux, les guerres sacrées, sur les monuments figurés, etc., et si l'on songe qu'aucune histoire de la Grèce (histoire ou mythologie) n'a pu se dispenser de toucher à ce sujet, on comprend que la matière est triturée et ressassée à satiété. Pour restituer à chaque auteur sa petite part d'idées personnelles, avec une appréciation critique, il eût fallu décupler l'étendue des notes, résultat encombrant d'un travail stérile auquel, de guerre lasse, j'ai dû renoncer. On trouvera partout les témoignages anciens, rarement des analyses de théories récentes, et encore moins de discussions sur ces théories.

A. — L'ORACLE DE DELPHES

AVANT L'AVÈNEMENT D'APOLLON

Particularités physiques du site. — L'antre et les sources du Parnasse. — Oracle primitif de Gæa et de Thémis. — Oracle de Poseidon. — Succession des cultes indigènes et des religions importées. — Culte pélasgique de Gæa et de Zeus (Lykoreios).— La ville de Lykoreia et les Deukalionides. — Les Dryopes. — Les Thrakides et le culte de Dionysos. — Cultes exotiques. — Activité de la propagande crétoise. - Le bétyle de Kronos. — Culte crétois et ionien de Poseidon Delphinios. — Delphes et le dauphin de Poseidon. — Étymologie de Δελφοί. — Lutte et transaction entre le culte de Poseidon et celui d'Apollon. — Le dauphin, attribut d'Apollon Delphinios.

Le rocher sur lequel devait se dresser le « trépied commun de la Grèce[1] » était un lieu prédestiné. L'âpre et sauvage solitude du lieu était bien faite pour frapper l'imagination superstitieuse des vieux âges. Le pâtre qui s'en approchait considérait de là avec une sorte d'effroi cette gorge du Pleistos qui semblait avoir été ouverte par une cassure énorme ayant séparé jadis le Parnasse du Kirphis. Il se représentait la force géologique qui a produit ce phénomène sous les traits d'un être surnaturel déchargeant sur ces rochers anfractueux un coup formidable. S'il considérait le Parnasse lui-même, il voyait surgir, au dessus de blocs énormes qu'une main invisible avait peut-être lancés du sommet, deux murailles verticales, les Phædriades, qui, se soudant à angle obtus, enferment entre leurs parois un amphithéâtre colossal[2], et,

1) Τρίποδα κοινὸν Ἑλλάδος (EURIPID., *Ion*, 366) κοινὴ ἑστία (PLUTARCH., *Aristid.*, 20). Plus tard, Tite-Live appelle Delphes : *Commune generis humani oraculum* (LIV., XXXVIII, 48). — 2) STRAB., IX, 3, 3. JUSTIN., XXIV, 6, 8. Cf. pour le site et les monuments, les descriptions de ULRICHS, *Reisen und Forschungen in Griechenland*. Bd. I. Bremen, 1840. J DE WITTE, *Monuments de Delphes*, ap. Annal. Instit. arch., 1841, p. 5-13. FR. THIERSCH, *Ueber die Topographie von Delphi*. München, 1840. J. J. MERIAN, *Die Topographie von Delphi*. Basel, 1853 (avec réc. de FR. WIESELER, *Jahrbb. f. Phil.* [1857], p. 665-694), et les ouvrages déjà cités de J. Kayser et surtout de P. Foucart.

sur cette pente circulaire, il regardait courir les eaux de sources mystérieuses qui sortaient toutes vives de la pierre même. L'air qu'on respire là est lourd, chargé d'une vapeur tiède quand le soleil y darde ses rayons réverbérés par les flancs nus des rochers, et d'une fraîcheur humide aussitôt que l'ombre envahit ce recoin perdu. Les moindres bruits y sont répercutés et grossis par l'écho sonore des Phædriades[1]. Cet ensemble de sensations fortes faisait descendre dans l'âme naïve d'un Pélasge ou d'un Hellène des premiers siècles une sorte de recueillement involontaire et de secrète terreur. Soit que son pied fît rouler au fond des ravins les pierres dont le sol est jonché, ou que, levant les yeux vers les cimes consacrées, comme tous les hauts lieux, à la présence invisible de la divinité, il vît tournoyer dans l'air les oiseaux de proie, ou encore que, sacrifiant aux puissances divines, il regardât la fumée de l'autel balancer en montant ses spirales capricieuses, il attribuait à tous ces incidents une solennité particulière et comme une intention surnaturelle. Enfin, s'il s'endormait au murmure des ruisseaux bondissants, ses sens ébranlés transformaient en songes prophétiques les impressions qu'ils devaient aux objets d'alentour.

On retrouve, en effet, la trace de ces expériences instinctives dans les légendes locales. On disait, même au temps où l'oracle apollinien était en pleine prospérité, que la Terre ou la Nuit, l'une et l'autre mères du sommeil et des songes, puis Thémis, avaient prophétisé à Delphes avant Apollon[2]. On croyait savoir que Poseidon y avait révélé l'avenir par l'organe d'un prophète appelé Feuardent et que deux de ses fils y avaient observé, l'un, le vol des oiseaux, l'autre les entrailles des victimes[3].

1) Ce détail n'est pas oublié dans la description de Justin (*ibid*). Cf. Héliod., *Æthiop.*, IV, 17. — 2) Voy. vol. II, p. 254.257. — 3) Voy. vol. II, p. 55. 334. 366.

Puis, c'étaient des contes sur les trois nymphes ailées, les Thries qui, la tête poudrée de farine blanche, voltigeaient de fleur en fleur comme des abeilles et, dans «le vallon du Parnasse» où elles habitaient, avaient enseigné à Apollon la divination fondée sur le mouvement des galets ou cailloux roulés[1]. On reconnaît encore dans ces nymphes étranges les trois sources fatidiques, Castalia, Cassotis et Delphousa, qui, gonflées par les pluies du printemps, entraînaient avec l'écume blanche de leurs ondes les cailloux épars dans leur lit bordé de fleurs. Le souvenir de ces «abeilles» n'avait jamais complètement disparu des alentours de l'oracle. On appelait parfois la pythie «l'abeille de Delphes[2]» et, ce qui est plus significatif, une tradition bizarre voulait qu'à la place du temple d'Apollon il y eût eu jadis une construction légère faite de plumes réunies avec de la cire[3]. Les cailloux eux-mêmes avaient fini par se mêler aux rites de l'oracle apollinien. Des gens, dont il est difficile aujourd'hui de contrôler le dire, prétendaient que le bassin de bronze placé sur le trépied fatidique était rempli de ces galets, lesquels s'agitaient lorsque Apollon rendait ses oracles[4], et il est possible que la thriobolie ou lithobolie ait été pratiquée dans le temple d'Apollon, concurremment avec la méthode intuitive[5].

Ainsi, de toutes parts surnagent de vagues réminiscences d'un âge où le sentiment religieux, éveillé par la nature tourmentée du Parnasse, s'adressait à des symboles divers, errant de l'un à l'autre, et invoquant tour à tour sous des noms différents la puissance qui se manifestait, dans cette gorge

1) HYMN. HOM., *In Mercur.*, 552 sqq. SCHOL. CALLIM., *H. in Apoll.*, 45. Cf. vol. I, p. 192; vol. II, p. 404. — 2) PIND., *Pyth.*, IV, 106 [60]. Le titre de Μέλισσαι était déjà, il est vrai, généralisé et s'appliquait soit aux Nymphes, appelées aussi Μέλιαι (LOBECK, *Aglaoph.*, p. 817), soit aux prêtresses de Déméter (vol. II, p. 293) et peut-être à celles d'Artémis. — 3) PAUSAN., X, 5, 9. — 4) SUIDAS, s. v. Πυθώ. EUDOC., p. 109. — 5) J. ROULEZ, *loc. cit.* Voy. vol. I, p. 194, et ci-dessous.

sauvage, par une irrésistible fascination, en attendant le moment où ces aspirations religieuses devaient se fixer dans un culte plus élevé, destiné à les résumer et à les satisfaire toutes à la fois.

L'histoire légendaire a établi après coup dans ces traditions obscures un ordre artificiel, mais acceptable pourtant en ce qu'il représente à peu près la succession probable des croyances et des rites sur lesquels s'est édifié l'oracle d'Apollon. Elle suppose que l'antre ou crevasse (χάσμα γῆς) d'où l'oracle a tiré en tout temps ses révélations surnaturelles était d'abord la bouche même de Gæa; qu'à l'avénement des Kronides, c'est à dire, quand la religion des Hellènes expulse ou transforme les cultes pélasgiques, Poseidon a revendiqué la possession de ce lieu privilégié et qu'enfin Poseidon a dû céder la place à Apollon. Ces substitutions de personnes divines sont, suivant que les mythographes acceptent ou écartent le scandale des guerres divines, considérées comme le résultat d'expropriations violentes ou de contrats librement consentis; mais l'ordre de succession reste le même, et il n'y a pas de raison de douter qu'il ne corresponde à quelque réalité historique.

Ce que nous savons de l'oracle de Dodone nous donne une idée de ce qu'a dû être l'oracle primitif de Gæa. Une source, un arbre permettant d'entendre et les voix d'en bas et les voix d'en haut; une ouverture par où s'échappent les songes [1]; c'était tout ce qu'il fallait pour établir avec les divinités invisibles des premiers âges un échange de prières et de révélations. La source était l'une des trois fontaines de Parnasse, peut-être déjà la source Cassotis, dont un filet dérivé coulait, dit-on, au fond de l'antre prophétique. Quant à l'arbre,

1) Voy., vol. I, p. 282; vol. II, p. 279. G. Wolff, dans la réunion des philologues à Augsbourg (*op. cit.*) a insisté avec raison sur ce point que l'oracle chthonien avait dû être un oracle oniromantique.

en un temps où le culte d'Apollon avait voué le laurier aux rites divinatoires, on supposait que c'était un laurier penché, comme on le voyait plus tard, sur l'ouverture du gouffre. On racontait, en conséquence, que Gæa avait pour interprète (πρόμαντις) la nymphe Daphné ou Daphnis (Laurier) sa fille, et que Daphné s'était changée en laurier, par la grâce de sa mère, dans les bras amoureux d'Apollon.[1] Ce mythe n'était, d'ailleurs, nullement imposé à la foi, car il se disait aussi que Gæa s'était donné pour gardien et pour prophète Python, le fruit monstrueux de ses entrailles[2].

Daphné et Python sont des personnages de l'épopée apollinienne, incorporés aux réminiscences d'une période antérieure. C'est aussi au travail de l'imagination hellénique qu'il faut attribuer cette copie idéalisée de Gæa qu'on appelle Thémis. Les théologiens conciliants, Eschyle entre autres[3], enseignaient que Gæa s'était déchargée du soin de prophétiser sur sa fille Thémis, et, pour adoucir encore la transition entre les divinités telluriques et Apollon, ils admettaient que Thémis s'était associé ou même substitué volontairement sa sœur Phœbé la Titanide, laquelle fit cadeau de son siége prophétique et même de son nom à Apollon, devenu Phœbos-Apollon.

Mais la tradition recueillie et retouchée par Eschyle n'est qu'une des nombreuses combinaisons de légendes[4] essayées

1) PAUSAN., X. 5, 5. PALÆPHAT., *De incredib.* 50. SERV., *Æn.*, II, 513; III, 91. Il est possible que l'arbre correspondant ici au chêne de Dodone ait été un ancêtre du fameux platane dit d'Agamemnon (THEOPHR., *H. plant.* IV, 13. PLIN., XVI, [88], 238), voisin de Kastalia ou de Delphousa. — 2) EURIP., *Iphig. Taur.* 1245. ARGUM PIND., *Pyth.*, HYGIN., *fab.*, 140. PAUSAN., X, 6, 6. — 3) ÆSCHYL., *Eumen.*, 1-8. Voy., vol. II, p. 256-260. — 4) On distingue, tout compte fait, quatre systèmes de transmission de la propriété en litige, de Gæa à Apollon, les divinités titulaires de l'oracle étant substituées ou associées comme suit : 1° *Gæa, Thémis, Apollon :* 1a (variante orphique) *Nyx* avec Dionysos pour prophète, *Thémis, Apollon ;* 2° *Gæa, Thémis, Phœbe, Apollon* ; 3° *Gæa* et *Poseidon, Thémis* et *Poseidon, Apollon;* 4° *Gæa, Thémis* et

par les mythographes pour reconstituer l'histoire primitive de l'oracle, et ce n'est probablement pas la plus conforme à la foi populaire, car Eschyle semble avoir pris à tâche de refaire la mythologie pour en tirer un enseignement moral. La plupart des récits mythiques mettent en conflit direct avec Gæa au moins deux usurpateurs successivement attirés par les séductions du lieu, Poseidon et Apollon, l'un et l'autre résolus à dépouiller de sa propriété l'antique déesse, sauf à transiger entre eux après la victoire. Suivant certains hymnes liturgiques attribués à Musæos, Poseidon avait montré plus de ménagements qu'on n'en eût attendu de son caractère. Il s'était contenté d'installer à côté de l'oracle de Gæa ses interprètes à lui, Pyrkon, Delphos, Parnassos, de sorte que l'oracle primitif, ainsi doublé, lui appartenait par moitié[1]. A l'arrivée d'Apollon, il avait composé sans trop de difficulté avec le nouveau prétendant et avait accepté, en échange de sa part de propriété, soit l'île de Kalauria[2], soit le Ténare[3]. Le sacerdoce apollinien avait achevé de le désintéresser, en lui conservant un autel dans le temple de son successeur[4], une mention dans les prières de la Pythie[5], et sans doute aussi en faisant bon accueil à ses descendants. Ce sont même deux

Poseidon, Apollon, sans compter la théorie de Lycophron, ou, tout au moins, de ses scoliastes, qui introduisaient *Kronos* dans quelqu'une de ces séries.

1) Pausan., X, 5, 6; 24, 4. Schol. Æschyl., *Eumen*, 2. 16. Schol. Euripid., *Orest.*, 160. Hygin., *fab.*, 161. Plin., VII, [57], 203. Tzetz. ad Lycophr., 208. A. Mommsen (*Delphika*, p. 14. 20), après avoir posé en principe que les oscillations légères du sol, si fréquentes dans certaines régions de la Grèce, ont été les signes révélateurs de Gæa, établit aisément l'association de Gæa et de Poseidon, celui-ci dominant celle-là et la faisant parler par force au besoin, en sa qualité d'Ἐννοσιγαῖος. G. Wolff (*op. cit.*, p. 68) pense que Poseidon a été associé à Gæa, ou plutôt à Thémis, en qualité d'époux, parce que ce couple se retrouve en Arcadie. — 2) Pausan., X, 5, 6. On disait aussi que Kalauria avait été échangée contre Délos (Strab., VIII, 6, 14. Suidas, s. v. Ἴσον). Cf. Th. Panofka, *La cession de Calauria à Neptune*, ap. Ann. Instit. arch. 1845, p. 63-67. — 3) Strab. *ibid.* — 4) Pausan., X, 24, 4. Euripid., *Ion*, 446. — 5) Æschyl., *Eumen.*, 27.

petit-fils de Poseidon, Trophonios et Agamèdes, qui bâtissent le temple d'Apollon.[1] Ainsi délivré d'un rival incommode, Apollon n'avait plus à vaincre que la résistance de Gæa.

En mettant des hommes à la place des acteurs divins on dégage de ces récits un chapitre de l'histoire religieuse de la Grèce. La période sur laquelle ils jettent une vague lueur est cet âge tourmenté et si mal connu qui transforme la Grèce pélasgique en Hellade.

Le culte de Gæa suppose le culte complémentaire du Ciel, l'époux de la Terre, conçu comme élément lumineux et générateur. Les Pélasges, à qui on prête si volontiers une religion spiritualiste et monothéiste, adoraient la fécondité de la Nature, représentée par l'hymen mystérieux des deux grandes divinités cosmogoniques. Du reste, des deux cultes que nous cherchons sur le Parnasse, celui qu'on ne leur conteste pas est précisément celui du Ciel lumineux, que les Hellènes avaient accepté, dans leur théogonie raisonnée, sous le nom d'Ouranos, dans leur mythologie, sous le nom de Zeus Lykæos. Or, au-dessus de la bouche de Gæa, plus haut même que le fameux antre Corykios, demeure des Nymphes, sur le plateau étroit qui confine à la cîme la plus méridionale du Parnasse, s'élevait, dit-on, la ville de Lykoreia, bâtie par Deucalion lui-même au sortir de son arche. Ses habitants que, pour couper court à toute objection, l'on appelait autochthones, avaient, à un certain moment, abandonné leur nid d'aigle et fondé plus bas la ville de Delphes[2].

1) Leur père, Erginos, est artificiellement dédoublé en deux personnalités distinctes (Apollod., I, 9, 16; II, 4, 11). — 2) Strab., IX, 3, 3. Pausan., X, 6, 2. Marm. Par., 2. Steph. Byz., s. v. Λυκώρεια. On s'attend bien à retrouver ici l'amas ordinaire de scories, laissé par un travail d'imagination poursuivi durant des siècles. Lykoreia et Delphes ne suffisant pas à un grand nombre d'éponymes, on mit, tout en haut du mont, *Parnasia*, fondée par Parnassos, détruite par le déluge; plus bas, *Lykoreia*, fondée par Lykoreus, d'où l'on descend à *Delphes*, bâtie par Delphos et dotée d'un deuxième nom, *Pytho*, par Pythès, fils de Delphos (Pausan., X, 6, etc.).

Si grand qu'ait été l'acharnement des mythographes à confisquer au profit d'Apollon les traditions antérieures, on reconnaît encore dans Lykoreia un établissement du même âge et presque du même nom que la Lykosoura arcadienne, la plus ancienne de toutes les villes[1], perchée, elle aussi, sur un plateau élevé, à moitié chemin entre le lieu où les Pélasges arcadiens adoraient la terre et la cîme sur laquelle ils sacrifiaient à Zeus Lykæos. On rencontre même encore, dans le fatras des mythes mal assimilés par la religion apollinienne, la trace de souvenirs empruntés à la biographie d'un Zeus à peine hellénisé[2].

Là, comme ailleurs, les Pélasges avaient passé, c'est-à-dire que la population indigène s'était affinée et diversement

A l'exception de Parnassos qui fut et resta fils de Poseidon, sans doute parce qu'il y avait à Delphes des familles qui tenaient à descendre de héros posidoniens, tous les autres œkistes devinrent fils d'Apollon. Parnassos, Lykoreus et Pythès pouvaient, du reste, s'éliminer à volonté : ce sont des personnages secondaires. Le nom du Parnasse ou Larnasse vient alors de l'arche (λάρναξ) de Deucalion (Steph. Byz. s. v. Παρνασσός), et celui de Lykoreia, des « loups » envoyés par Apollon Lykios pour conduire les survivants du déluge (Pausan., *ibid.*). Quant à Pythès, il fait double emploi avec le serpent Python. Dautre part, la légende de Deucalion n'était pas si bien rivée au Parnasse qu'on ne la rencontre ailleurs, au Tomaros, à l'Othrys, au mont Athos, à Némée.., etc. L'histoire de Lykoreia groupait en faisceau une bonne partie des plus vieilles légendes du Parnasse. Elle avait été écrite par Anaxandride de Delphes, ou plutôt, suivant une conjecture vraisemblable de M. E. Maas, par Alexandre Polyhistor. Le nom de Lykoreia s'est conservé jusqu'à nos jours dans celui de Liakoura, alors que ceux de Delphes et de Pytho ont disparu depuis des siècles. — 1) Pausan., VIII, 38, 1. Sur Lykosoura, voy. vol. II, p. 385-386. — 2) Telle est la mixture assez trouble qui résulte du mélange de la légende de Python, déjà doublé de Tityos, avec celle de Typhon bizarrement associé à Delphyne. Suivant le récit d'Apollodore (I, 6, 3), Zeus, vaincu et « énervé » par Typhon, avait été enfermé dans l'antre Korykos, sous la garde de Delphyne. On se croirait bien au Parnasse, si le mythographe ne plaçait son antre Korykos en Cilicie. Le même Apollodore (I, 7, 2) sait que Deucalion, sauvé des eaux, éleva sur le Parnasse un autel à Zeus Phyxios et qu'il y entra, par l'intermédiaire de Hermès, en colloque avec Zeus. Ce sont là des réminiscences d'un culte et de révélations antérieures au culte d'Apollon.

4

mélangée avec l'apport des immigrations ou des invasions. On ne sait à quelle époque Lykoreia fut abandonnée pour un site un peu plus abordable ; mais Delphes conservait encore, à l'époque historique, des familles issues de Deukalion, par conséquent originaires de Lykoreia, investies de privilèges sacerdotaux qu'elles devaient tenir d'une investiture fort ancienne. Elles avaient l'insigne honneur de fournir au sacerdoce d'Apollon le collège auxiliaire des « Saints (Ὅσιοι) » dignitaires choisis par le sort et dont les fonctions, en dépit de ce titre pompeux, se réduisaient à peu de chose, car ils passent à peu près inaperçus dans l'histoire de l'oracle[1]. On s'expliquerait la considération dont jouissaient ces familles et leur rôle effacé en les tenant pour les débris d'un sacerdoce antérieur, analogue à la corporation des Selloi de Dodone. Sans vouloir donner aux mots une précision suspecte, on peut regarder les Deukalionides de Delphes comme le legs de l'époque pélasgique.

Les Lykoréens ne devaient pas être si différents qu'on le dit plus tard des Dryopes ou « hommes des bois » qui habitaient le versant septentrional du Parnasse et qui, pour n'avoir pas su changer à temps de mœurs et de religion, furent vaincus et asservis par les serviteurs d'Apollon. Quant aux Thrakides, que l'on retrouve plus tard promus à la dignité de gardiens de l'oracle[2], il est difficile de dire si l'on en doit placer l'origine dans une époque aussi reculée. L'histoire de Delphes a été si bien accommodée aux prétentions du sacerdoce apollinien que tous ceux qui ont accepté le culte d'Apollon sont représentés comme ayant été de tout

1) Plut. *Quaest. Graec.*, 9, *Isid. et Osir.*, 35). Il va sans dire que, pour O. Müller (*Dorier*, I², p. 213), ces *Hosii* sont de purs Doriens. A. Mommsen (*Delphika*, p. 256, 300, 304) suppose que les *Hosii* conservaient à Delphes le culte archaïque de Prométheus et représentaient, aux théoxénies du printemps, l'humanité primitive hébergeant les dieux : conjecture qui vient à l'appui de la nôtre. — 2) Diod., XVI, 24.

temps au service de ce dieu. Ainsi, les aèdes mythiques que l'on peut considérer comme les ancêtres des Thrakides, Philammon et son fils Thamyris le Thrace, montrent pour lui un grand zèle. Philammon se fait tuer en défendant son temple contre les Phlégyens d'Orchomène [1]. Thamyris, tel que nous le représente sa légende, vainqueur aux concours pythiques [2], favori et bientôt rival outrecuidant des Muses, a bien l'air d'un converti qui aurait délaissé le culte des nymphes poétiques de l'Hélicon pour celui d'Apollon. Si l'on regarde autour de ces personnages, on s'aperçoit qu'ils ne sont pas seuls. On rencontre, en Béotie et aux alentours du Parnasse, toute une tribu de ces Thraces auxquels la Béotie doit le culte des Muses et celui de Dionysos ; et leur histoire mythique est si intimement mêlée à celle des Minyens [3], c'est-à-dire, à la vie d'une des plus anciennes peuplades pélasgiques ou helléniques, qu'on ne peut se défendre de leur attribuer, à eux aussi, une haute antiquité. La présence, dans cette région et à cette époque, de fervents adorateurs des nymphes et de Dionysos rappelle que l'Hélicon est près du Parnasse et que, si Apollon a pu venir du fond de l'Asie à Pytho, Dionysos, le « Zeus de Nysa » né dans un repli de l'Hélicon [4], a dû l'y devancer. Il ne faudrait pas, sous prétexte de réagir contre les exagérations des sectaires orphiques, pour qui Dionysos est à l'origine de toutes choses, soutenir que le culte de Dionysos date seulement de l'époque où il prit une si grande extension. Dans la chronologie du succès, Dionysos est à peu près le dernier venu. Homère ne voit encore en lui qu'un héros ou demi-dieu assez poltron [5],

1) Pausan., IX, 36, 2. — 2) Pausan., X, 7, 2. — 3) Sur les Thraces de Béotie et leurs cultes, voy. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*. 2e éd., p. 372-384. — 4) Voy. Alf. Maury, *Relig. de la Grèce*, I, p. 300 sqq. 500-521. F. Lenormant, Art. *Bacchus* (Dict. des antiq. de Daremberg et Saglio). P. Decharme, *Mythol. de la Grèce ant.*, p. 405-442. — 5) Hom. *Iliad.*, VI, 130-140.

et ne se doute guère qu'un jour viendra où des légions de prêtres épuiseront en l'honneur du dieu du théâtre toutes les formes de la louange, tandis que les clients des Mystères attendront de lui leur salut dans l'autre monde. Mais, en attendant que les mythes asiatiques de Sabazios, de Zagreus et d'Iacchos vinssent enfler aussi démesurément son importance, le Zeus de Nysa, qui n'est encore que le dieu du vin, fils de la Terre[1], avait en Béotie son groupe de fidèles. Il courait en liberté sur l'Hélicon, le Kithæron ou le Parnasse avec les nymphes ses compagnes et, à certains jours, l'instinct d'imitation lançait sur ses traces les bandes avinées des bacchantes. Qu'il y ait eu déjà dans ses traits la marque d'une association antérieure entre un Bakchos cadméen et un Dionysos thrace[2], peu importe : il suffit d'établir que le culte de Dionysos est fort ancien dans la région et que la propagande apollinienne a dû le trouver déjà installé aux alentours de l'oracle de Gæa. La place prise par Dionysos dans les traditions des Kadméens, des Minyens, des Béotiens et des Thraces, indique assez qu'il appartient, sous sa forme primitive, aux plus lointaines réminiscences de l'histoire hellénique. D'un autre côté, à défaut des arguments péremptoires dont la mythographie est habituée à se passer, on est autorisé par plus d'un indice à faire commencer avant l'arrivée d'Apollon l'invasion du culte bacchique à Pytho. On a déjà remarqué la présence à Delphes des Thrakides. Il faut ajouter que les Deukalionides ou « Saints » de Delphes offraient de temps à autre à Dionysos un sacrifice secret dans le temple d'Apollon[3]. Ce sont là comme des vestiges d'un culte archaïque, caché sous l'expansion postérieure

1) Σεμέλη, pour Θεμέλη, θέμεθλον, cf. Θέμις, signifie le sol, le support de l'univers. Cf. vol. I, p. 352. Gæa-Dioné ou Thyoné, mère de Dionysos. Vol. II, p. 292. — 2) O. Müller, *op. cit.*, p. 377. — 3) Plutarch. *De Isid. et Osirid.*, 35.

des rites dionysiaques à Delphes. On peut même dire, d'une façon sommaire, que le sacerdoce d'Apollon se montrait partout décidé à fermer ses temples aux cultes nouveaux. Les dieux qu'on y trouve installés — et nous verrons plus loin combien Dionysos y était près d'Apollon — n'y sont pas entrés; ils n'ont eu qu'à n'en pas sortir. Le sanctuaire de Pytho renfermait l'antre de Gæa, l'omphalos symbolique de Zeus, l'image et l'autel de Poseidon et le tombeau de Dionysos. Ce sont là les divinités qui ont attendu et préparé l'avènement d'Apollon.

Gæa, Zeus ou le ciel lumineux, Dionysos, constituent l'apport des religions indigènes: Poseidon et Apollon viennent d'ailleurs.

La baie au fond de laquelle débouche le Pleistos forme au pied du Parnasse une sorte de port visité, dès la plus haute antiquité, par les marchands de la Phénicie et les aventuriers crétois, cariens ou ioniens. C'est par là que sont venus bien des cultes inconnus aux adorateurs du Ciel, de la Terre et des eaux courantes. Les dieux y débarquaient avec leurs apôtres, les nouveaux remplaçant les anciens à mesure que la vogue passait des uns aux autres. Au temps où la légende de Zeus, fils de Kronos, s'élaborait en Crète avec les matériaux fournis par une foule de mythes antérieurs, le Parnasse s'enrichit d'une relique qui attestait la vérité d'un épisode de l'enfance de Zeus. Un bétyle, adoré peut-être auparavant par les sectateurs de quelque religion sidérale, se trouva être la pierre même que Gæa ou Rhéa avait fait avaler à Kronos, après l'avoir enveloppée de langes pour tromper l'appétit homicide du Titan. « Mais celui-ci d'abord vomit la pierre qu'il avait engloutie en dernier lieu, et Zeus la fixa sur la vaste terre, dans la divine Pytho, sous les voûtes du Parnasse, pour être un monument par la suite et l'étonnement des mortels[1]. »

1) Hesiod. *Theog.*, 497-500. Cf. Apollod., I, 1, 7.

Poseidon, qui paraît avoir tenu un moment, aux yeux des marins de l'Archipel, le rang de dieu suprême [1], ne pouvait manquer à ce rendez-vous de cultes hétérogènes. Il dut y être adoré avec l'attribut et le surnom dont Apollon devait hériter plus tard, en qualité de Poseidon Delphinios [2], le dieu fantasque qui choisit pour escorte les plus informes de ses sujets.

On pouvait encore dénombrer plus tard bien des lieux où était adoré le « roi des dauphins, » mais rares étaient ceux où la renommée d'Apollon Delphinios n'avait pas effacé le droit antérieur de Poseidon. Le Delphinion de l'Attique, d'où Thésée, fils de Poseidon, cinglait vers la Crète, était devenu une sorte de fief apollinien, et Poseidon déchu n'y était plus que le héros Ægeus. Même au cap Ténare, où, comme l'indique la légende citée plus haut, le culte posidonien resta dominant, les dauphins qui sauvent le musicien Arion de Méthymne sont des envoyés d'Apollon [3]. A plus forte raison ceux qui portèrent au promontoire de Rhion le corps d'Hosiode assassiné [4] agissaient-ils, non seulement par les ordres, mais en quelque sorte sous les yeux du dieu de Delphes. Apollon, à qui tous les dieux ont donné quelque chose, a été comblé des dépouilles de Poseidon. Il l'a supplanté jusque dans cette Tarente qui, ayant pour éponyme le héros Taras,

1) Voy., vol. II, p. 365, et ci-dessus, p. 10. — 2) Le culte de Poseidon, après l'Attique, où les rois sont, par moitié, autochthones et, par moitié, fils de Poseidon, envahit aussi, par divers côtés, la Béotie, et cela avant la religion d'Apollon, car d'après l'*H. homérique*, Apollon le trouve déjà installé à Onchestos. A Onchestos, Poseidon était *Hippios*, mais il ne résulte pas de là qu'il fût adoré sous ce vocable unique dans toute la région qui, au rapport d'Aristarque, lui était consacrée en entier (Schol. *Iliad.*, V, 422. Etym. M., p. 547, 16). On trouve en Béotie une source Telphousa, analogue à la Delphousa du Parnasse, qui a pu lui appartenir et qui, en tout cas, n'a pas appartenu à Apollon, éternel ennemi de la nymphe. Tout près de Telphousa, à Œkalea et à Haliarte, souvenirs et tombeau du héros crétois Rhadamanthys (Cf. vol. II, p. 97). — 3) Plutarch. *Sept. sap. conv.* 18. Pausan., III, 25, 7. Serv. *Eclog*, VIII, 55. Cf. *Æn.*, III, 332. — 4) Plutarch. *ibid.*, 19.

fils de Poseidon[1], et devant tout à la mer, payait la dîme à Delphes et attribuait à un dauphin, évidemmeut serviteur d'Apollon, le salut de son œkiste Phalanthos à demi noyé dans la baie de Krisa[2]. Les dauphins jouaient un rôle considérable dans les histoires de naufrages, et toujours pour la plus grande gloire d'Apollon. Le mythe d'Apollon-dauphin, inséré, comme nous le verrons, dans le récit le plus authentique concernant les origines de l'oracle, consacra pour toujours cette usurpation. Le caractère du dauphin s'accommoda naturellement aux préférences de son nouveau maître. Après avoir été peut-être l'effroi des matelots, il devint le plus philanthrope des poissons. On vit en lui un joyeux ami de la lumière, de la musique, de la danse, et, au besoin, un prophète[3]. Un si aimable compagnon ne pouvait plus être au service de Poseidon.

Pourtant le souvenir de Poseidon Delphinios se conservait encore très près de Delphes, à Antikyra, au pied du Kirphis, grâce à l'hostilité[4] qui fermait à la propagande des prêtres d'Apollon le pays de l'hellébore. Cet indice, venant à l'appui de tant d'autres présomptions, permet de penser que Poseidon Delphinios est bien l'éponyme de Delphes et qu'Apollon

1) Aristot. ap. Poll. *Onom.* IX, 80. Pausan., X, 10, 8. Serv. *Georg.*, IV, 126.— 2) Pausan., X, 13, 10. L'altération de la légende est ici flagrante, car Aristote (*loc. cit.*) a vu, sur les monnaies de Tarente, Taras porté par un dauphin, et cette première version s'est conservée à côté de l'autre (Prob., *Georg.*, II, 176). — 3) Le dauphin est partout φίλαυλος et prédit aux matelots bonne chance (Cf. Aristoph., *Ran.* 1317-1319). Cela ne suffit pas. On finit par raconter, en travestissant la légende d'Apollon-dauphin, « qu'il y avait, près de l'oracle d'Apollon, une espèce de baie, où habitait un dauphin fatidique : et quand on y venait en barque, le dauphin, apparaissant à la proue, débitait des prédictions et des oracles.» (Schol. Aristoph., *Ran.* 1315. Cod. Reg.). Ce conte est bien récent, mais il en courait de pareils dans l'antiquité, et on en trouvera plus loin qui valent celui-ci. — 4) Antikyra proscrite après la première guerre sacrée (Pausan., X, 6. Cf. ci-dessous, titre D.). — 5) Il n'y a plus, dans la mythologie hellénique, de question simple. Pour éclaircir celle-ci, il faut distinguer d'abord entre Delphes et Pytho. Pytho est l'oracle d'Apollon Pythios; Delphes, la cité assise un peu plus bas. Avant

lui a pris l'attribut du dauphin en se substituant à lui. Des quatre généalogies qui avaient cours à propos de Del-

l'avénement d'Apollon, le nom de Delphes devait désigner et l'oracle et la cité, si elle existait déjà. On croit généralement que le nom de Pytho est antérieur à celui de Delphes, en faisant observer qu'Homère connaît Pytho (*Iliad.*, II, 519; IX, 405. *Odyss.*, VIII, 80; XI, 581), tandis que Delphes se trouve mentionnée pour la première fois par les Homérides (*H. ad Dian.* 14. Cf. δέλφειος βωμός. *Ad Apoll.* 496) et dans un fragment d'Héraclite (PLUTARCH. *Pyth. orac.*, 21). C'est là une preuve négative mise à néant par une tradition positive qui fait de Pythès le fils de Delphos (PAUSAN., X, 6, 3). Reste à savoir d'où vient le nom de *Delphes* (Δελφοί, éol. Βελφοί). Si l'on écarte le héros éponyme Delphos, qui répond à la question par la question, l'opinion commune, depuis les Homérides jusqu'à Tzetzès (*ad Lycophr.*, 208), était que Δελφοί devait son nom à Apollon Δελφίνιος et celui-ci, son surnom au dauphin (δελφίς) dont il avait pris la forme pour apparaître aux Crétois (*H. ad Apoll*, 495). La légende du dragon Python tenant à Delphes beaucoup plus de place que celle du dauphin, on fit rentrer celle-ci dans celle-là en donnant au dragon — dont le sexe avait toujours été variable, au choix des mythographes — le nom de Δελφύνη, Δελφίνη, Δελφύς, ou même Δελφίς et Δελφίν. Delphinios devenait ainsi l'équivalent de Pythios et il n'y avait plus d'éléments hétérogènes dans le type de l'Apollon de Pytho. A partir de l'époque alexandrine, la fusion est faite. Ce renfort de preuves n'empêchait pas les esprits inventifs de songer à d'autres étymologies. L'un pensait que δελφός devait signifier « seul, » par opposition à ἀδελφός, et en faisait par là un synonyme d'Ἀπόλλων dérivé de οὐ πολλῶν, lequel revient lui-même au Soleil ou *Sol*[*us*] des Latins; d'autres supposaient, au contraire, que δελφοί était pour ἀδελφοί et indiquait, soit le couple fraternel d'Apollon et d'Artémis (Cf. A. Διδυμαῖος aux Branchides), ou d'Apollon et de Dionysos, soit la fraternité originelle des Delphiens et des Lykoréens. Tel autre trouvait dans δέλφιος, aussi aisément que dans δήλιος, la définition du pouvoir fatidique d'Apollon (ἐκ τοῦ δηλοῦν ἀφανῆ). Les mythographes d'aujourd'hui sont à peu près unanimes à rejeter l'étymologie dérivée du dauphin ou dragon, et, pour différentes raisons, suivant les systèmes. Ils pensent que le mythe du dauphin a été, au contraire, inventé après coup pour expliquer un nom préexistant, et s'accordent, ou peu s'en faut, à tirer Δελφοί du mot δελφύς, déjà indiqué, comme on l'a vu, par les Alexandrins. Mais, pour l'un, δελφύς, dont le sens propre est *uterus*, devient l'humidité limoneuse et grouillante, dont on trouve le souvenir dans le nom des animaux prolifiques (δελφίς, δέλφαξ) : pour tel autre, c'est le « creux » du Parnasse, soit l'antre fatidique ou la caverne de Python, soit le cirque concave sur lequel Delphes était assise. Forchhammer, combinant ces deux idées, décompose δελφίνιος en δελφύς et ἰνέω=*vider*. Comme il traduit Ἀπόλλων par « sécheur de boue (ὀλός) » et πύθιος par « tarissant, » Apollon devient, de la tête aux pieds, le dieu du drainage. On peut trouver que l'aride Pytho n'avait pas besoin d'être si

phos[1], une au moins faisait de lui un fils de Poseidon et de la nymphe « noire » Mélæna[2] ou Mélantho, et cette tradition a d'autant plus de valeur qu'elle a résisté, comme la généalogie de Parnassos, aux efforts faits par le sacerdoce

soigneusement desséchée. Δελφοί a été aussi rattaché par un autre biais à la religion solaire ou lunaire, et considéré comme venant de τῆλε-φάειν — *briller au loin*, malgré la difficulté qu'il y a à interpréter ainsi des noms de sources comme Τελφοῦσα, Θελπούσα... etc. Toutes ces interprétations sont peu satisfaisantes, et la meilleure, celle qui voit dans δελφύς l'élément aqueux s'appuie précisément sur le fait dont nous allons tirer parti, à savoir que, dans tous les *Delphinia* de la Grèce, Apollon a l'air d'un dieu marin et que les trois ou quatre *Delphouses* ou *Thelphouses* ou *Telphouses* qu'on connaît sont des sources. On résout, ce semble, bien des difficultés en faisant du dauphin, animal marin et symbole de Poseidon, l'éponyme de Delphes. Le culte de Poseidon étant un des plus anciens, on peut expliquer l'existence de *Delphinia* antérieure même à l'oracle apollinien de Delphes. Le dauphin de Poseidon ayant pu être un monstre informe au lieu d'un gai nageur, on comprend qu'il ait été confondu avec les horribles autochthones du Parnasse, Python ou Delphyne, objets de dégoût pour Apollon. Ainsi se résout la contradiction qu'il y a à faire du dauphin l'ami et de Delphyne l'ennemie d'Apollon. Delphyne, c'est un souvenir peu altéré de la religion posidonienne et des monstres marins : le dauphin représente le culte posidonien conquis et remplacé par celui d'Apollon. Enfin, pour ne pas négliger le rapprochement étymologique qui a réuni tant de suffrages, on peut toujours dériver δελφίς de δελφύς, en raison de la forme et de la fécondité du dauphin, qui a été aussi consacré à Aphrodite. — 1) PAUSAN., X, 6. TZETZES ad Lycophr., 208. — 2) Melæna paraît être la « terre noire, » qualification plus ou moins exacte du sol en ce lieu (cf. F. G. WELCKER, *Gr. Gœtterl.*, I, p. 326). Ce détail n'aurait guère été remarqué si l'on n'avait trouvé sur des médailles de Delphes des figures à peu près conformes au type éthiopien. Là-dessus, l'aventureux Th. Panofka (*Delphi und Melaine*. Berlin, 1849) affirme que le nègre des médailles est bien Delphos, fils de la Noire. Fr. Wieseler (*Esopo rappresentato come negro su medaglie delfiche*, ap. Bullett. Instit. arch., 1852, p. 176. Cf. Bullett., 1853, p. 78, 93.) propose une explication plus vraisemblable, à savoir qu'il s'agit d'Ésope, victime des Delphiens et honoré par des cérémonies expiatoires. L. Preller (*Der Negerkopf auf delphischen Münzen*, 1856. Ausgew. Aufs., p. 440) l'approuve et, faute de mieux, nous faisons comme lui, en conciliant toutefois les opinions adverses. Le fait est qu'il y a dû y avoir une confusion entre Ésope et Delphos, car on entend parler d'un sage eunuque appelé Delphos, auteur du Γνῶθι σαυτόν (BEKKER, *Anecd.*, p. 283, 13), assagi sans doute par le châtiment qui punit ses amours avec la pythie Aristokleia (SUIDAS, s. v. Τὰ δ' ἐκ τοῦ τρίποδος). C'est ainsi que se font et se rajeunissent les légendes.

apollinien pour effacer les vestiges des cultes antérieurs.

Mais les adorateurs de Poseidon, au moment où ils fixaient sur lui leurs hommages, avaient déjà l'imagination assiégée de mythes plus sereins et plus féconds. L'invasion des religions astrales de l'Orient, solaires et lunaires, poursuivait sa marche victorieuse. Le bétyle de Kronos en était l'avant-garde à Delphes. On a déjà remarqué, à diverses reprises, les affinités naturelles et artificielles établies entre les divinités des eaux et celles du feu[1]. Le culte de Poseidon s'associait en divers lieux[2] au culte d'Hélios, regardé comme antérieur et doué d'une vitalité plus grande. Le jour où Hélios se régénéra sous la forme d'Apollon, le règne de Poseidon prit fin. Les Crétois et Ioniens, las du trident, se prirent d'enthousiasme pour l'arc et la lyre. Ils proclamèrent partout l'avènement d'Apollon. C'est par ces commerçants doublés d'apôtres que les diverses tribus helléniques ont été mises en relation et ont participé presque en même temps aux progrès que faisait, dans la conscience nationale, le sentiment religieux. Les noms crétois de Kirrha et de Krisa[3] montrent assez que les Crétois étaient familiers avec la région du Parnasse. Ils apportèrent là le culte nouveau, comme ils l'implantaient loin de là, à l'embouchure du Pénée, sous le reflet des neiges de l'Olympe. Krisa n'adora plus d'autre Delphinien qu'Apollon. Apollon n'était encore pour les Crétois que le symbole de la lumière radieuse et pénétrante et le guide des marins, car on ne voit pas qu'ils lui aient attribué chez eux l'office de prophète; mais l'attraction exercée par l'oracle de Gæa devait

1) Vol. II, p. 266-268. 365. R. Pabst (*De diis Graec. fatid.*, p. 73) va un peu loin quand il reconnait dans le Poseidon de Delphes le « Soleil marin. » Ce qui est vrai, c'est que les rites empyromantiques attribués à la divination posidonienne indiquent bien une infusion de symboles solaires dans le culte de Poseidon. — 2) On peut amener Hélios lui-même à Delphes, si l'on prend au sérieux la *Phæbé* d'Eschyle (ci-dessus, p. 46), reste du couple *Hélios-Phæbé*. — 3) Κρῖσα équivaut à Κρῆσσα, la « Crétoise. » Κίῤῥα doit avoir le même sens.

développer chez le dieu solaire une aptitude qui, en pareil lieu, était venue à Poseidon lui-même. Que les Doriens amènent au secours du Delphinien leur Apòllon Pythien, et les deux formes de la religion apollinienne vont se joindre sur le Parnasse pour y asseoir, sur la bouche même de Gæa, l'oracle de Pytho.

B. L'AVÈNEMENT D'APOLLON.

Les religions et les habitants du Parnasse à l'arrivée d'Apollon. — Les Crétois à Krisa : Apollon Delphinios. — Élaboration de la légende d'Apollon Pythios en Thessalie. — Le Pythion de l'Olympe. — Les Doriens et Apollon Pythios à Delphes. — Constitution d'une caste sacerdotale et fondation de l'oracle apollinien. — Synthèse artificielle des légendes antérieures. — Histoire des origines de l'oracle d'après l'*Hymne à Apollon*. — Étymologie du nom de Pytho. — Invasion de la légende d'Hyperborée. — Conversion des légendes en histoire par la méthode éclectique et rationaliste.

L'essaim des légendes qui bourdonnent autour du Parnasse est si tumultueux que, pour tirer de ce bruit confus quelques idées claires, il faut imiter le fils de Laërte consultant les ombres. Il faut avoir fait un choix préalable de traditions caractéristiques et écarter les autres jusqu'au moment où on pourra leur permettre de reprendre vie sans risquer de détruire la cohésion des résultats acquis. C'est renoncer à une solution que de les écouter toutes à la fois. Nous avons déjà allégé d'un grand nombre de données discordantes l'histoire de l'oracle apollinien, et nous pouvons maintenant nous faire une idée approchée de la variété des éléments groupés autour du Parnasse par l'attraction propre aux lieux que hante obstinément l'idée religieuse.

Qu'on suppose une époque de transition où les cultes indigènes faiblissaient sous l'effort des religions venues du dehors ; où le Zeus pélagisque n'avait plus qu'un petit

nombre d'adorateurs, de Lykoréens perdus dans la montagne; où le Zeus de Nysa restait à l'écart et ne pouvait, chef obscur d'une cohorte de nymphes, défendre l'oracle de Gæa sa mère contre les empiètements de Poseidon Delphinios installé par des navigateurs de l'archipel sur le rivage de Krisa. Qu'on se représente des prêtres de Poseidon, rattachés à la personne même de leur dieu par leurs ancêtres symboliques, le dauphin Delphos et le phoque Phokos[1], et venant dresser près de l'oracle de Gæa les brasiers fumants avec lesquels ils avaient la prétention de satisfaire, eux aussi, la curiosité anxieuse des pèlerins. Tel était à peu près l'état des choses lorsque les Crétois, épris de fictions plus riantes, apportèrent sur le même rivage[2] Apollon conçu, non comme un nouveau maître du monde, mais comme le lieutenant du sage Zeus Crétagène et le fruit le plus glorieux de ses amours.

Loin de ces lieux prédestinés, dans l'ombre qui couvrait encore les acteurs des siècles à venir, s'élaborait la légende qui devait donner à Pytho son nom et à l'oracle sa valeur morale. Les Doriens, éminemment accessibles aux impressions religieuses, avaient déjà trouvé l'aliment qui convenait à leur intelligence préoccupée d'ordre et d'harmonie. Inquiétés, déplacés par les invasions thessaliennes qui avaient précipité les Béotiens sur les Minyens d'Orchomène et les Kadméens de Thèbes, refoulés vers l'Olympe, puis dans les défilés du Pinde, ils avaient pourtant joui d'un instant de paix et de bonheur sur les bords du Pénée. C'est là qu'ils avaient confié leurs destinées à des rois descendants d'Héraklès, là qu'ils avaient embrassé la religion d'Apollon. Apollon, amené à

1) Phokos (cf. Phokide), père de Krisos, éponyme de Krisa (Heraclid., *fragm.*, 35. Steph. Byz., s. v. Κρῖσα). Une des copies de Phokos a pour parents Æakos et une Néréide (Apollod., III, 12, 6. Schol. Hom. *Iliad.*, II, 14). On donnait aussi à des poissons le nom de Κρίσσα et de Κίρρις (Suidas, s. v.). — 2) Sur le culte d'Apollon à Krisa, voy. L. Preller, *Delphica*, étude consacrée à l'histoire de Krisa et au culte d'Apollon Delphinios.

l'embouchure du fleuve par la civilisation d'outre-mer, leur apparut comme l'aurore dans la délicieuse vallée de Tempé. Il leur apporta ce laurier symbolique dont, plus tard, les processions parties de Delphes venaient, tous les neuf ans, cueillir un rameau. Il eurent désormais un dieu national, leur protecteur et presque leur père, car ils aimaient à se persuader que leur ancêtre, Doros, était fils d'Apollon. Leur foi n'eut point de défaillance, même lorsqu'il leur fallut quitter les Trois-Villes (*Tripolis*) entre lesquelles ils avaient réparti leurs trois tribus et délaisser le sanctuaire commun, le Pythion, qu'ils avaient élevé au pied de l'Olympe. Ils la conservaient entière, prêts à la défendre et même à l'imposer, lorsqu'ils débouchèrent dans le district montagneux occupé par les Dryopes et s'installèrent, par droit de conquête, entre l'Œta et le Parnasse.

Mais, pour eux, Apollon n'est pas un artiste élégant et capricieux; c'est un foyer de lumière physique et morale. Le soleil qui est là haut lui appartient et manifeste aux yeux du corps sa puissance; mais c'est aussi de lui qu'émanent ces rayons intérieurs qui font apparaître le vrai à l'intelligence, le bien à la conscience, les détournent l'une et l'autre de l'erreur et, au besoin, les ramènent de leur égarement. Il est le dieu pur et, par là, l'ennemi-né des êtres impurs et méchants. Pour ceux-ci il était implacable et il se souvenait, en les voyant, qu'il savait atteindre de loin.

Ces enseignements étaient résumés dans le mythe d'Apollon vainqueur de Python, mythe[1] qu'on a appelé justement, « le dogme fondamental de la religion pythique. » La tradition poétique, fixée pour toujours à Delphes par le nom même de Pytho donné à l'oracle d'Apollon, voulait que l'archer divin

1) Ce mythe a été étudié de très près, au point de vue mythographique et archéologique, par Th. Schreiber, *Apollon Pythoktonos, ein Beitrag zur griechischen Religions-und Kunstgeschichte.* Leipzig, 1879.

eût tué en ce lieu un monstre qui désolait la contrée, monstre informe et innommé qu'on appela Python parce que son cadavre « pourrit » sur le sol. C'est en souvenir de cet exploit qu'Apollon avait gardé le nom de Pythios[1]. En examinant attentivement le duel du dragon et du dieu dans le creux (νάπη) du Parnasse, on s'aperçoit que ce grand drame se détache facilement de l'histoire de l'oracle et qu'il y forme un épisode inutile[2]. Il a fallu, pour établir un rapport intime entre l'oracle et le dragon, imaginer que Python était le défenseur de Gæa contre Apollon ou même le prophète de Gæa. Cette version, que Pindare ignore[3] et dont Eschyle ne dit mot, apparaît avec Euripide[4] et se surcharge de détails inédits à partir de l'époque alexandrine. Elle a le tort, dont se souciaient peu les sceptiques, d'enlever à l'œuvre sanglante d'Apollon son caractère philanthropique. La légende du meurtre du dragon se rencontre en divers lieux, en Crète, à Tégyre, à Sikyone, à Gryneia et ailleurs. Cette localisation multiple d'une aventure mythique est un fait ordinaire et ne prouve pas que la tradition première ne soit pas née à Pytho ; mais elle montre au moins que le souvenir du dragon est plutôt attaché à la personne d'Apollon qu'au sol de Delphes. Si l'on envisage le second acte du drame, la purification d'Apollon souillé par le sang versé, on voit qu'il ne tient pas tout entier sur la scène de Delphes et qu'il s'achève ailleurs. Tous les neuf ans, à la grande fête du *Septerion*[5], une espèce de tragédie sym-

1) Πύθων, Πυθώ, Πύθιος de πύθεσθαι=*putrescere*. Hym., Hom. *Ad Apoll.*, 363. 373. Voy., ci-dessous, l'ensemble des légendes pythiques. — 2) Th. Schreiber, *Op. cit.*, p. 7. — 3) Selon Pindare (*fr.* 33. Bergk) Apollon lutte avec Gæa elle-même : Eschyle écarte jusqu'à l'idée de combat. — 4) Euripid., *Iphig. Taur.*, 1247. — 5) Plutarch., *Defect. orac.*, 8. 15. 21. *Quaest. graec.*, 12. *De mus.*, 14. Ephor. ap. Strab., IX, 3, 12. Ælian., *Var. Hist.*, III, 1, etc. Σεπτήριον est diversement interprété suivant qu'on le dérive de σέβω, ou de σήπω, ou qu'on suppose une forme στεπτήριον, de στέφω. La pénitence d'Apollon avait duré neuf ans : on était donc censé ramener de Tempé l'Apollon qui avait tué le dragon à la fête précédente.

bolique appelée la tradition sacrée (ἱερὸς λόγος) en ravivait le souvenir. On dressait, devant le temple pythique, une cabane de planches qui représentait la demeure du dragon. Un jeune garçon, jouant le rôle d'Apollon, s'en approchait par un sentier détourné et, sans doute après avoir décoché sa flèche, il se ruait, lui et son cortège de porte-flambeaux, sur la cabane qui se trouvait en un instant saccagée et incendiée; après quoi, il s'enfuyait au plus vite du côté du nord. Il allait ainsi, errant et pénitent, jusqu'à Tempé où, disait-on, Apollon s'était purifié et couronné de lauriers, et on l'en ramenait processionnellement par la « voie sacrée[1], » purifié comme le dieu. Une autre tradition prétendait qu'Apollon avait été purifié par le crétois Karmanor de Tarrha[2] et que le fils de Karmanor, Chrysothémis, était venu chanter le premier aux jeux pythiques le récit de la mort du dragon[3].

Le fait qui ressort de ces réminiscences vivaces est que la légende du dragon est venue toute faite à Delphes, apportée par les Crétois et les Doriens, et accommodée aux particularités physiques du site. On montrait le lieu où se tenait le dragon, la pierre d'où Apollon avait lancé sa flèche[4], comme, au besoin, le berceau d'Apollon et le tombeau de Python. C'est là une simple distribution de rôles dans une scène qui pouvait se transporter en tous lieux. Comme tous les dieux de la lumière, Apollon est, par nature, le fléau des monstres ténébreux. De même que Zeus a foudroyé, après les Titans, les Géants et Typhon, de même Apollon délivre le monde des fléaux dévorants, poursuivant ainsi l'œuvre qu'Héraklès doit terminer après lui[5]. Les Crétois l'ont, sans aucun doute, con-

1) La voie sacré passait par la Thessalie (Pélasgiotide), le pays des Maliens et des Æníanes, l'Œta, la Doride et la Locride occidentale, autant d'étapes doriennes. — 2) Pausan., II, 30, 3. — 3) Pausan., X, 7, 2. Ce chant traditionnel est le νόμος πυθικός. — 4) On en montrait une pareille à Sikyone (Hesych., s. v. Τοξίου βουνός).— 5) Le mythe de Python, et l'étymologie de ce nom ont donné lieu à un si formidable débordement de conjectures qu'on recule devant le

sidéré comme un dieu sauveur et ont attaché à son culte l'idée complémentaire de purification; mais, quand on voit le peu d'attention prêté par les Ioniens à ce mythe et à ses applica-

labeur de la discussion. Dans l'antiquité, on n'a guère affaire qu'à deux opinions : à l'évhémérisme, dont le procédé est bien connu, et au symbolisme stoïcien, qui voyait généralement dans Python l'humidité marécageuse desséchée par le soleil. L'explication du stoïcien Antipater (MACROB. *Sat.* I, 17, 57) paraît encore suffisante à la plupart des érudits modernes, surtout à ceux qui ont vu les vapeurs matinales se tordre dans la vallée du Pleistos et se dissiper sous les rayons solaires. Qu'on ajoute à l'eau, si l'on veut, les ténèbres, et l'on aura, à condition de ne pas vouloir trop préciser, une hypothèse probable. En dehors de ce système, on trouve un évhémérisme mitigé qui voit un souvenir d'une lutte violente entre les sectateurs d'Apollon et les premiers habitants de Pytho ou, tout au moins, une lutte entre des religions diverses. Python représente ainsi, soit le culte titanique de Gæa, soit même Dionysos. Cette explication ne vaut que pour Delphes, et il faut poser à nouveau le problème partout où on rencontre la légende du dragon. Sur la question d'étymologie, les divergences sont encore plus marquées et les conjectures plus arbitraires. En éliminant le héros Pythès, inventé pour le besoin de la cause, il reste comme étymologie courante, dans l'antiquité, celle de l'aède homérique : Pytho (de πύθεσθαι) est le lieu où « pourrit » le dragon. On avait songé à confirmer cette opinion en disant que les Locriens *Ozoles* ou « puants » devaient au cadavre de Python leur malencontreux sobriquet (PLUTARCH., *Quaest. Graec.* 15). Pytho étant un oracle, on imagina aussi de dériver ce nom de πύθεσθαι (inf. aor. de πυνθάνομαι) et de le traduire par « lieu d'interrogation » (STRAB. IX, 3, 5. etc). Bien que la syllabe πυ de ce dernier verbe soit brève, tandis que Πυ est long dans Πυθώ, ce système paraît avoir eu à peu près la moitié des suffrages. Il faut citer pour mémoire l'idée bizarre de Cornificius qui voyait dans Apollon Pythios le « dernier des dieux » (πύματον θεῶν), c'est-à-dire le soleil arrivant au terme de sa course et infléchissant son orbite dans l'un ou l'autre solstice, Cancer ou Capricorne, signes qui rappellent le dragon (MACROB. I, 17, 61-63). L'érudition moderne continue à torturer les deux verbes πύθεσθαι. Ceux qui tiennent pour πύθεσθαι = *pourrir* et ne veulent pas du dragon, cherchent quelque autre allusion, par exemple, une allusion à l'évaporation des eaux ou à la délitescence des roches du Parnasse. Pytho devient ainsi l'équivalent du *Faulhorn* des Alpes bernoises. Ceux qui sont satisfaits par πύθεσθαι = *interroger*, se mettent au-dessus des scrupules de métrique, ou pensent que la syllabe πυ de πυθώ, originairement brève, s'est allongée en l'honneur de l'étymologie orthodoxe donnée par l'aède homérique. On est même parvenu, pour se disperser d'opter, à faire sortir le sens d'*interroger* du sens de *faire pourrir*. Une troisième opinion, assez en faveur, dérive Πυθώ de βῦθος = *gouffre* (angl. *bottom*). Le gouffre est celui de l'oracle, et Python est un génie souterrain ou, si l'on veut, un soleil souterrain, opposé à l'autre. Tout cela est bien conjectural et

tions morales[1], on est conduit à penser que, sans les Doriens, la religion d'Apollon n'eût pas tiré grand parti de ce germe fécond. L'oracle de Delphes a dû à l'esprit dorien sa domination sur les consciences scrupuleuses et sa compétence dans les questions de morale. Or, il est plus que probable que, pour méditer sur la pureté d'Apollon et sur la rude pénitence qu'il avait cru devoir faire, même après un meurtre méritoire, les Doriens n'ont pas attendu le hasard qui les mit en contact avec les Crétois de Krisa ou de Delphes. Ils ont dû apporter la légende de Python de leur Pythion de l'Olympe, du lieu où Apollon avait recouvré son innocence première et où croissait le laurier sacré. Le sacerdoce de Pytho, qui tenait tant à s'affranchir de toute dépendance, ne se fût pas résigné, sans cette raison historique, à faire venir son dieu de l'Olympe et à aller chercher si loin une branche de laurier.

Nous pouvons donc attribuer la fondation de l'oracle apollinien de Pytho ou, si l'on veut, la régénération de l'ancien oracle pélasgique, à la rencontre en ce lieu de deux cultes

repose toujours, en définitive, sur des détails particuliers à Pytho, qui n'ont pas la même importance dans la légende d'Apollon envisagée à un point de vue plus général. Puisque Apollon continue l'œuvre de Zeus et qu'il lutte comme lui contre les symboles du désordre, de la violence, des ténèbres, pourquoi ne verrait-on point dans l'ennemi d'Apollon une copie de celui de Zeus? Python n'est peut-être qu'un Typhon à peine défiguré, et il n'y a d'un nom à l'autre qu'une métathèse. La parenté des deux monstres explique ainsi ce que M. Th. Schreiber tient pour une pure incohérence, l'association de leurs deux légendes dans l'hymne homérique. Elle explique encore bien mieux une tradition, recueillie par Plutarque à Delphes, suivant laquelle un certain Typhon aurait pris Delphes et profané le temple (PLUTARCH., *De fac. in orbe lun.* 30). Python ramené à Typhon est, comme ce dernier, vapeur, fumée, trombe, cyclone, une force naturelle qui ne se trouve pas rivée au sol du Parnasse et qui se localise au gré des croyants. — 1) La légende du dragon ne se trouve pas dans les anciennes traditions de Délos, et on a vu si les purifications faites par les Athéniens leur avaient été ordonnées par Apollon Délien. Du reste les prêtres de Delphes trouvaient eux-mêmes la légende bien ridicule au temps de Plutarque (*Def. orac.* 15).

analogues, apportés de régions diverses, par des races différentes, et associés à la suite d'un pacte intervenu entre les Crétois et les Doriens. Les Crétois, qui étaient vraisemblablement les premiers occupants et qui avaient, aux yeux des Doriens, le prestige d'une civilisation supérieure, gardèrent pour eux le sacerdoce : ils acceptèrent, en revanche, l'Apollon des Doriens, avec son nom, son laurier, son dragon, ses scrupules et ses exigences méticuleuses. Pytho se trouve être, dans l'histoire légendaire qui se forme après ce grand évènement, le point où Apollon, venant du nord, rencontre ses prêtres que le hasard lui amène du midi.

Il est temps, après avoir esquissé l'histoire probable des origines de l'oracle, de l'entendre raconter par les prêtres et de la voir débrouiller à tâtons par les logographes.

C'est dans l'œuvre des Homérides qu'on trouve le plus ancien récit concernant la fondation de l'oracle. L'*Hymne à Apollon,* commencé par un aède ionien chantant à Délos, s'achève sur la lyre d'un chantre accouru aux concours pythiques. Aussi, d'un bond, Apollon s'élance sur l'Olympe où les Immortels admirent sa beauté. Il en descend bientôt pour chercher sur la terre le lieu où il veut s'élever un temple et rendre ses oracles. Le poète dénombre avec complaisance les régions visitées et dédaignées par le dieu. Apollon traverse la Piérie, passe par Iolkos, hésite un instant en Eubée en regardant la plaine de Lélante, franchit l'Euripe et parcourt la Béotie encore inhabitée. Il s'arrête enfin, charmé par la fraîcheur verdoyante du paysage, près d'Haliarte sur les bords de la fontaine Telphousa et y jette les fondements de son temple, au grand dépit de la nymphe, jalouse d'un tel voisinage. Mais la destinée veillait sur la fortune de Delphes et, pour y amener Apollon, le poète ne craint pas de prêter au jeune dieu une naïveté singulière. Tout révélateur qu'il est, Apollon se laisse persuader par Telphousa que le lieu est

peu favorable au recueillement et que les bêtes de somme, en venant boire à la source, y mèneront grand bruit. Elle l'envoie à Krisa, c'est-à-dire au devant d'un terrible danger. Apollon se transporte donc à Krisa, « sous le Parnasse neigeux au pied d'un mamelon tourné vers le Zéphyre : au-dessus sont suspendus des rochers et au-dessous court une vallée profonde et abrupte. Là le prince Phœbos-Apollon résolut de bâtir un temple aimable et dit : « Voici où je pense « bâtir un temple superbe qui sera pour les hommes un oracle : « et eux m'amèneront toujours ici de complètes hécatombes, « aussi bien ceux qui habitent le fertile Péloponnèse que ceux « qui occupent l'Europe et les îles entourées par les flots, en « vue de me consulter; et moi, je leur révélerai à tous un « conseil sûr, le dictant en mon temple opulent. » Ayant ainsi parlé, Phœbos-Apollon jeta des fondations larges et grandes en toute leur étendue et, sur ces fondements, Trophonios et Agamèdes, fils d'Erginos, chers aux dieux immortels, posèrent le seuil de pierre, et, tout autour, d'innombrables tribus d'hommes élevèrent le temple en pierres taillées, pour qu'il fût toujours célébré des aèdes. »

Mais, près de ce « seuil » est une fontaine gardée par un dragon femelle (δράκαινα) qui jadis avait servi de nourrice à Typhon et qui désolait la contrée. « Celui qui la rencontrait était emporté par son jour fatal, jusqu'à ce que le prince qui atteint de loin, Apollon, lui eût lancé un trait irrésistible. Déchirée d'atroces douleurs, elle s'étendit palpitante sur un vaste espace, se roulant sur le sol et poussant sans relâche d'horribles clameurs. Enfin, elle s'enfuit en rampant çà et là dans la forêt où elle expira en exhalant des flots de sang. Or Phœbos-Apollon se glorifia : « Maintenant, dit-il, pourris « où tu es, sur la terre nourricière : tu ne vivras plus pour être « le fléau des humains... mais ici, la Terre noire et le brillant « Hypérion te feront tomber en pourriture. » Il parla ainsi

en se glorifiant. Cependant les ténèbres couvrirent les yeux du monstre et la force sacrée du soleil le décomposa au lieu même que depuis on appelle Pytho : et les hommes ont donné au prince le surnom de Pythien parce que là la force du pénétrant soleil a pourri le serpent. »

L'aède trouve sans doute que le cadavre d'un ennemi sent toujours bon, car il s'attarde un peu longtemps à sa leçon d'étymologie. Apollon songe enfin à se venger de la nymphe dont il reconnait alors la perfidie. Près de ses eaux ensevelies sous les rochers qu'il y fait rouler, il se dresse à lui-même un autel et s'y fait adorer sous le nom de Telphousien. Puis il réfléchit que son temple de Pytho est vide. « Et certes alors, en son âme, Phœbos-Apollon se demanda quels hommes initiés il amènerait pour être ses serviteurs dans la rocheuse Pytho, pour y faire les cérémonies saintes et annoncer les décrets de Phœbos-Apollon aux armes d'or, lorsqu'il parlerait par la voix du laurier sous les voûtes du Parnasse. Il roulait donc en son esprit ces pensées quand, sur la sombre mer, il aperçut une nef rapide qui portait des hommes nombreux et vaillants. C'étaient des Crétois de Knosos, ville de Minos. »

Ces Crétois qu'il apercevait par delà le Péloponnèse, allaient à Pylos ; mais Apollon, prenant l'aspect d'un dauphin énorme, s'élance dans la mer et de là sur le pont du navire qu'il amène, en dépit des matelots stupéfaits, dans le port de Krisa. Là il saute à terre, se transforme en un météore lumineux, revient sur ses pas, sous la forme humaine, et déclare aux Crétois qu'il les prend à son service. « Désormais nul de vous ne retournera dans son aimable ville, dans sa belle maison, auprès de son épouse; mais ici vous garderez mon riche temple, honoré de bien des mortels... Vous saurez les desseins des Immortels et, par leur volonté, vous serez honorés perpétuellement tous les jours. » Apollon leur enjoint donc de

lui élever un autel sur le rivage et de l'y invoquer comme Delphinien, puis de le suivre jusqu'à son temple. Ses ministres improvisés s'installent de cette façon dans le lieu stérile où ils ont craint un instant de ne pouvoir subsister, mais où Apollon leur certifie qu'ils trouveront honneur et profit. L'oracle pythique est fondé et pourvu d'un sacerdoce héréditaire.

Cette légende reproduit l'idée qu'on se faisait en Grèce des origines de l'oracle vers le huitième siècle avant notre ère, c'est-à-dire à une époque où Krisa exerçait encore sur l'institut un droit de suzeraineté, hébergeait les pélerins et les obligeait à sacrifier sur l'autel de l'Apollon crétois avant de monter à Pytho. Elle montre clairement, par l'itinéraire et par les métamorphoses symboliques du dieu, le double aspect, la double origine, et les deux foyers de la religion apollinienne en cette contrée. Les mythographes postérieurs l'ont étirée en sens divers et écrasée sous une multitude de surcharges[1], mais nous avons la bonne fortune de la rencontrer là sous une forme relativement simple.

1) Le dauphin préoccupe peu les mythographes qui le laissent de côté ou le confondent avec Python. C'est sur la nature et le caractère de Python que portent les retouches. Le drame se complique et le nœud se serre. Tuer un monstre pour se défendre, ou par philanthropie, est un acte trop simple. On lui chercha des motifs plus savants, au risque d'en diminuer la valeur morale. D'abord on dit que Python empêchait les mortels de s'approcher de l'oracle de Gæa ou de Thémis ; puis on fit de Python, non plus une bête malfaisante, mais un défenseur de Gæa. La victoire d'Apollon est alors un épisode d'une conquête violente. On rendit au meurtrier une allure plus chevaleresque en disant que Python avait poursuivi, sur l'ordre de Hêra, Lêto enceinte des œuvres de Zeus et que Apollon vengeait ainsi les injures de sa mère. La légende de Python s'assimila ainsi celle du géant Tityos qui, à Pytho même, avait voulu faire violence à Lêto et avait été mis à mort par les deux jumeaux. Pour que le drame fût plus étonnant, on attribua cet exploit à Apollon nouveau-né, ce qui conduisit à le faire naître à Pytho, sans quoi, il eût fallu transporter toute la scène à Délos. Un dieu que Callimaque nous montre prophétisant dans le ventre de sa mère, pouvait bien, comme Héraklès, tuer des monstres en venant au monde. En y regardant de plus près, quelques dissidents eurent bien l'idée qu'Artémis, née la pre-

La légende d'Hyperborée qui, à Delphes comme à Délos, se surajoute au culte d'Apollon, est au contraire, dépourvue de tout caractère historique. Elle a été extraite, par une sorte de symbolisme artificiel, des religions solaires. Que Delphes l'ait ou non empruntée aux traditions de Délos, elle eut sa place marquée dans les fêtes de Pytho et parmi les plus solennelles. On célébrait tous les ans au printemps, en chantant le péan joyeux, la théophanie, l'apparition ou le retour (ἐπιδημία) du dieu lumineux, comme on pleurait, à l'entrée de l'hiver, son départ (ἀποδημία) pour Hyperborée[1]. Delphes n'avait rien à envier à Délos. On y trouvait des héros hyperboréens, Hypérochos et Laodikos[2], qui valaient bien leurs

mière et déjà capable d'aider à la délivrance de sa mère, avait dû lancer à Python le trait mortel : mais cette version ne prévalut pas, non plus que l'insolente hérésie des orphiques, lesquels, fatigués d'entendre dire que Dionysos était enseveli à Delphes à côté de Python, soutinrent qu'Apollon, simple fils de Silène, avait été, au contraire, tué par Python et enterré sous ou dans son trépied. Tous les systèmes qui transforment Python en prophète et l'ensevelissent soit dans l'antre, soit sous le trépied ou dans la *cortina* du trépied, soit sous *l'omphalos*, qui, en un mot, font de l'oracle le tombeau de Python, sont nés de l'étymologie πυθώ = *interrogation*. Python est alors le symbole de la vertu fatidique dérivée de la Terre. Mais il y avait déjà longtemps que l'evhémérisme avait fait de Python, de son fils Aix, et de Tityos, des hommes. Ce système, funeste à la poésie encore plus qu'à la religion, resta confiné dans les ouvrages sérieux. Les poètes et rhéteurs de la décadence n'avaient garde d'abandonner une si belle matière à amplifications. Le rhéteur Ménandre donne, pour la traiter, des conseils que feront bien de méditer les érudits trop enclins à utiliser les moindres détails des récits mythiques. Il esquisse la description du monstre qui entourait de ses immenses replis le Parnasse, la plus haute montagne du monde, et dressait sa tête au-dessus, qui avalait des troupeaux et buvait des fleuves entiers, etc. (Menand., *Epidict.* p. 325-326. Walz). C'est la « Grèce menteuse » prise sur le fait. — 1) Voy. l'analyse du péan d'Alcée ap. Himer., *Orat.*, XIV, 10. Cf. Cic., *Nat. Deor.*, III, 23. Sur les Θεοφάνια du mois Bysios, voy. A. Mommsen, *Delphika*, p. 280-297. Quelques savants, entre autres, G. Wolff, supposent que la légende d'Hyperborée est simplement le souvenir défiguré de la Thessalie, d'où était venu avec les Doriens le culte pythique. Mais cette légende est si répandue, si complexe, qu'elle s'explique mal de cette façon. L'explication tombe tout à fait si l'on l'admet, comme le fait croire l'allusion à la Lycie par Olen, que Délos a connu Hyperborée avant Pytho. — 2) Pausan., I, 4, 4 ; X, 23, 2.

homonymes féminins de Délos, et les habitants étaient, tout comme leurs émules, des Hyperboréens authentiques[1]. Bœo, une prophétesse ou plutôt une poétesse de Delphes, dans un poème cité par Pausanias, racontait que l'oracle avait été fondé, au temps jadis, par des Hyperboréens, Pagasos, Agyieus et Olen[2]. Olen, que la Lycie et Délos réclamaient à l'envi, devenait ainsi le premier prophète d'Apollon et l'un des nombreux inventeurs de l'hexamètre[3]. On disait même qu'Apollon avait envoyé en Hyperborée le temple de plumes ou de fougères qu'on lui avait dressé à Delphes, comme si ce logement lui avait paru un excellent palais d'hiver[4]. Tous ces récits plaisaient à l'imagination par leur invraisemblance même : ils avaient de plus l'avantage d'affranchir le sanctuaire de Delphes de toute dépendance vis-à-vis des lieux de naissance d'Apollon. Au temps de la guerre du Péloponnèse, les prêtres de Delphes n'osaient pas encore soutenir qu'Apollon fût né chez eux : ils se contentaient d'enlever à Délos, fût-ce pour le donner à Tégyre[5], un honneur qu'ils hésitaient à revendiquer en face des traditions contraires. Ce n'est qu'au siècle d'Alexandre que ce scrupule s'en va. Cléarque de Soles, un disciple d'Aristote, affirmait que Lêto était venue de Chalkis à Delphes et qu'elle y avait enfanté près de la caverne de Python[6]. En attendant, la légende d'Hyperborée répondait au même besoin. Le char attelé de cygnes qui, tous les ans, amenait Apollon à Delphes venait du pays des rêves et Delphes ne devait rien à quelque terre que ce fût. On laissait donc courir l'une à côté de l'autre, sans chercher à les combiner, de peur de les détruire l'une par l'autre, la tradition historique qui plaçait en terre grecque le berceau, les

1) MNASEAS ap. SCHOL. APOLL. RHOD., II, 675. — 2) PAUSAN., X, 5, 7-8. Cf. CLEM. ALEX., *Strom.*, I, § 132. — 3) PAUSAN., *ibid.* — 4) PAUSAN., X, 5, 9-10. — 5) Voy., ci-dessus, p. 31. — 6) ATHEN., XV, § 72. Cf. PLUTARCH., *Quaest. graec.*, 9.

exploits, les amours d'Apollon, et la fantaisie qui le transportait par des voies miraculeuses dans un monde chimérique.

C'est sur ces données complexes, et sur bien d'autres aujourd'hui oubliées, que s'exerça non pas la critique, mais la patience des logographes. Les érudits de l'antiquité prenaient à tâche de reconstituer, en combinant et, au besoin, en complétant par des raccords de leur invention des légendes isolément conçues, une histoire vraisemblable et cohérente du passé, qui rendît compte, d'une manière plausible, d'une foule d'usages inexpliqués. Ils cherchaient moins la vérité objective, le vrai en soi, que le mérite d'une systématisation ingénieuse.

Rattacher le culte de Delphes à celui de Délos, où la légende ionienne faisait naître Apollon, n'offrait aucune difficulté. Délos était le point de départ, Delphes le point d'arrivée. Mais lorsque, remontant au-delà des prétentions doriennes et ioniennes, on soupçonna une ère antérieure où le culte d'Apollon avait son centre en Asie et son poste le plus avancé en Crète, le problème devint plus difficile à résoudre. Apollon s'appelait en maint endroit Lykeios. On avait beau varier de mille manières les rapports d'Apollon avec les loups, faire de lui leur ami, leur ennemi, ou le fils de la louve, comme Romulus, le plus simple était encore de le considérer comme un dieu lycien. On imagina donc qu'un fils d'Apollon et de la nymphe Lykia, Icadios, avait fondé dans son pays natal, auquel il donna le nom de sa mère, une ville qu'il appela Patora ou Patara en l'honneur de son « père. » Puis, s'embarquant pour l'Italie, il avait fait naufrage, avait été sauvé par un dauphin et apporté par l'animal au pied du Parnasse où il avait élevé un temple à Apollon, sans oublier d'éterniser le souvenir de son aventure en appelant ce lieu Delphes, c'est-à-dire, « lieu du dauphin[1]. » Une autre version, plus

1) Serv., *Æn.* III, 332. L. Preller (*Delphica*, p. 230) voudrait corriger le texte de Servius et lire Castalios pour Icadios.

travaillée, introduit dans la tradition Krisa, la Crète et même l'Italie, mais en négligeant la Lycie. Icadios, un Crétois, voyageant avec son frère Iapys, aurait été conduit par un dauphin au Parnasse tandis qu'Iapys abordait en Italie. Icadios avait donné à l'endroit où il prit terre le nom de « Crète » ou Krisa, et au lieu où il éleva le temple celui du dauphin[1].

Ces banalités ne sont pas plus sérieuses que les fictions poétiques et n'en ont pas le charme. Les évhéméristes entendaient donner une histoire rationnelle de la fondation de l'oracle. Ce qu'on appelait l'oracle de la Terre était un gouffre d'où sortait une vapeur froide, capable de donner des vertiges et des hallucinations. Comme une légende parlait d'un certain Aïx (Chèvre), fils de Python[2], et qu'on avait, à Delphes, l'habitude d'immoler des chèvres avant de consulter l'oracle[3], il était facile de voir que les chèvres étaient pour quelque chose dans l'institution des rites divinatoires. « Des chèvres paissaient autour de ce gouffre, car Delphes n'était pas encore fondée. Or, chaque fois qu'elles s'approchaient de la cavité et qu'elles regardaient dedans, elles se mettaient à bondir d'une façon singulière et à proférer des sons tout différents de leur voix ordinaire. Celui qui gardait les chèvres, étonné de ce phénomène, s'approcha à son tour du gouffre, regarda dans l'intérieur et éprouva la même chose que les chèvres. Ces animaux paraissaient être animés du même esprit que les devins, et le berger était devenu capable de prédire l'avenir. Le bruit de cette merveille s'étant répandu chez les indigènes, beaucoup de monde vint visiter ce lieu : tous ceux qui avaient tenté l'expérience devinrent inspirés. Telle fut l'origine miraculeuse de cet oracle qui passait pour celui de la Terre. Pendant quelque temps, ceux qui voulaient connaître l'avenir s'approchaient du gouffre et se communi-

1) Cornific. ap. Serv., *ibid.* — 2) Plutarch., *Quaest. graec.*, 12. — 3) Voy. ci-dessous.

quaient les oracles qui leur étaient inspirés. Mais comme, par la suite, plusieurs hommes s'étaient, dans leur extase, précipités dans l'abîme et qu'ils avaient tous disparu, les habitants de l'endroit, pour prévenir de pareils accidents, instituèrent comme unique prophétesse une femme qui rendait les oracles : on construisit pour elle une machine sur laquelle elle montait sans danger pour recevoir les inspirations et rendre les oracles à ceux qui l'interrogeaient. Cette machine reposait sur trois pieds; de là son nom de trépied[1]. » Plutarque et Pausanias nous apprennent que le berger s'appelait Corétas[2], et la première prophétesse Phémonoé, celle-ci illustrée par l'invention de l'hexamètre[3]. Avec un brigand, nommé Python et surnommé Drakon[4], qui molestait les pèlerins, l'histoire de l'oracle était complète.

A part quelques traits empruntés à la réalité matérielle et le nom du berger, dans lequel on reconnaît l'origine crétoise des prêtres de Delphes, ce récit ne contient rien qui mérite un instant d'attention. Il restait au moins aux logographes un peu d'imagination et beaucoup de mémoire. Les évhéméristes oublient même le nom d'Apollon dans leur histoire de Delphes; ou du moins, nous ne voyons pas comment cette vapeur souterraine, qui possède l'étrange propriété de dévoiler l'avenir, a été reconnue pour être l'inspiration d'Apollon.

Une bonne partie des questions qu'ils ont négligé de se poser a déjà été élucidée : nous allons chercher dans la constitution originelle du sacerdoce delphique et dans le progrès de ses méthodes divinatoires la solution de celles qui restent encore en suspens.

1) Diod., XVI, 26. — 2) Plutarch., *Defect. orac.* 42. 46. Corétas, c'est encore le « Crétois. » Cf. les Kourètes, etc. — 3) Pausan., X, 5, 7, ou Phanothéa (Clem. Alex., *Strom.*, I, § 80). L'hexamètre est inventé par bien des gens, par Thémis, Orphée, Olen, Musée, les Péléiades de Dodone .., etc. On ne saurait mieux dire que la poésie est la langue des dieux, mais qu'on n'en connaît pas l'origine.— 4) Ephor. ap. Strab., IX, 3, 12.

C. LES SACERDOCES ET LES MÉTHODES DE L'ORACLE APOLLINIEN.

Rites légués par le culte de Gæa et de Zeus Lykoreios. — Les songes de Gæa et les voix (ὀμφαί) de Zeus. — Les Saints et les pythies. — L'*omphalos* symbole de Zeus. — Les aigles et les Kélédones. — Rites empyromantiques. — Élimination des songes et des sorts. — Les voix d'Apollon, prophète de Zeus. — Transformation et régénération de l'oracle par la mantique enthousiaste. — L'enthousiasme issu du culte de Gæa, de Dionysos et des Nymphes. — Association intime d'Apollon et de Dionysos. — Rites de l'oracle sous le régime de la divination intuitive. — Le trépied d'Apollon. — La Pythie. — Les prêtres et prophètes d'Apollon : le prostate du temple et le néocore. — Versification des oracles. — Interprétation des oracles : les exégètes. — Consultations publiques et privées, ordinaires et extraordinaires. — Jours fastes et néfastes. — Le mois Bysios et les audiences mensuelles. — Le droit de *promantie*. — Sacrifices et épreuves préalables. — Cérémonies préparatoires à l'extase. — Questions et réponses écrites. — Collections officielles et privées des textes prophétiques.

Les résultats fournis par les précédentes recherches vont peut-être porter la lumière dans l'agrégat confus de rites, de fonctions spéciales, d'engins symboliques, de traditions explicatives qu'il faut encore trier et classer avant de mesurer l'énergie de cet immense appareil. Derrière les dieux déjà dénombrés[1] il y a eu des sacerdoces, et ces sacerdoces, à leur tour, ont pris leurs habitudes propres dont on doit retrouver la trace dans l'œuvre collective. Si envahissant qu'il fût, le culte apollinien n'a pas complètement anéanti les autres ; et ce qu'il en a laissé subsister au temps où il était maître incontesté de Pytho permet d'apprécier la vitalité dont jouissaient ces habitudes religieuses à une époque antérieure.

1) On n'a mentionné que ceux qui ont servi à constituer l'oracle. Sur l'ensemble des cultes delphiques et leur répartition probable dans le calendrier religieux, voy. K. F. Hermann, *De anno delphico*. Gotting. 1844. Chr. Petersen, *Der delphische Festcyclus des Apollon und des Dionysos*. Hamburg, 1859. A. Mommsen, *Delphika*. Leipz. 1878.

La présence, au sein du corps sacerdotal, des Deukalionides, descendants, par leur ancêtre, de Prométhée, c'est-à-dire de Thémis ou Gæa, indique que la vieille religion pélasgique, avec son couple divin et ses méthodes divinatoires, s'était accommodée à de nouvelles exigences, mais n'avait pas disparu. Elle était même si indispensable à la conservation du privilége local qu'elle ne pouvait être abolie sans entraîner la ruine de l'oracle apollinien. Sans l'antre, les sources et les effluves telluriques, le trépied d'Apollon se fût envolé, lui aussi[1], comme le temple de plumes et de cire, et eût couru après la vogue au lieu de la fixer près de lui.

L'oracle du Parnasse a donc possédé, à l'origine, des rites analogues à ceux de Dodone, c'est-à-dire qu'on y entendait les « voix (ὀμφαί) » de Zeus et que la Terre y parlait par le murmure des sources et les révélations des songes. Les prêtres de Zeus ont été les ancêtres des « Saints : » les prêtresses de Gæa, les premières pythies. La divination par les songes a laissé derrière elle des réminiscences trop nombreuses pour qu'on puisse en récuser la valeur. Non-seulement les collecteurs de légendes sont unanimes à affirmer l'existence d'un oracle archaïque de Gæa et de Thémis, mais Euripide, qui aimait les raretés mythologiques, a sauvé de l'oubli une tradition significative à notre point de vue. « Lorsque le fils de Lêto eut dépossédé Thémis de son oracle souterrain, Gæa enfanta les fantômes des songes qui décelaient le passé et l'avenir à beaucoup de mortels étendus pour dormir dans de sombres cavernes, et, vengeant ainsi l'injure faite à sa fille, elle ravit à Apollon le privilège de rendre des oracles. Alors le dieu s'élançant d'un bond vers l'Olympe, enlaça ses mains enfantines autour du trône de Zeus, le suppliant d'écarter du

1) Ceci n'est pas simplement une métaphore, ou c'est, si l'on veut, une métaphore dessinée par les artistes antiques qui, pour donner à Apollon le choix des véhicules, le font porter par des cygnes ou des trépieds ailés.

sanctuaire pythique le courroux de Gæa et les voix nocturnes. Zeus rit de voir que son fils accourait vers lui pour s'assurer des hommages qui feraient affluer l'or dans son temple, et il secoua sa chevelure en signe d'assentiment. Il supprima les songes nocturnes, arracha les mortels à la stupeur des visions de la nuit et rendit à Loxias ses honneurs[1]. » Il y a là, abstraction faite de l'arrangement poétique, une allusion bien claire à des rites primitifs remplacés par la mantique apollinienne. Quant au sacerdoce de Gæa, il a survécu en ce lieu à l'oniromancie. Ce n'est évidemment pas pour affirmer le droit d'Apollon que la légende s'obstinait à placer auprès de Gæa sa servante et interprète (πρόμαντις) Daphné, violentée par le dieu. Apollon n'avait pas de prêtresse; la pythie n'était dans son temple qu'un instrument passif qu'il avait trouvé en place et plié à ses volontés.

La révélation émanée de Zeus par les voix, voix de la foudre, voix des souffles aériens, est plus difficile à retrouver, parce qu'elle était censée se confondre avec celle d'Apollon. Le Zeus des Hellènes n'ayant jamais été bien distingué de celui des Pélasges, la théorie qui faisait d'Apollon la « Parole » de Zeus ne pouvait pas admettre qu'il y eût jamais eu à Pytho une révélation de Zeus indépendante d'Apollon. Pourtant, plus d'une inconséquence trahit çà et là le caractère artificiel du système. On a déjà vu que Deukalion avait consulté Zeus au sommet du Parnasse: la première pythie engagée au service d'Apollon s'appelle Phémonoé, celle qui « comprend les voix[2] »: enfin le rôle joué dans les traditions locales par les

1) Euripid., *Iphig. Taur.* 1259-1281. Cf. vol. I, p. 282. II, p. 260. Il faut ajouter qu'une tradition attribuait l'invention de l'oniromancie à Amphictyon (Plin. VII [56], 203). Amphictyon est le le fils de Deukalion, un ancêtre des « Saints, » encore plus qu'un roi de l'Attique. — 2) Pour apprécier la valeur de cet argument, il faut se rappeler que les voix (ὀμφαί) sont un mode de révélation propre à Zeus — le Zeus archaïque, — et qu'on ne les trouve nulle part interprétées dans les instituts qui relèvent d'Apollon, à l'époque historique (Cf. vol. I, p. 155. 346).

oiseaux, surtout par l'aigle, le messager du Zeus hellénique, joint à la présence dans le sanctuaire de Pytho du fameux « nombril (ὀμφαλός)[1] » symbole du Zeus des Pélasges, nous

1) La nature, la situation et surtout le sens symbolique de l'*omphalos* sont matière à discussion, et le monceau de dissertations accumulées sur cette curiosité énigmatique n'a d'égal que celui qui pèse sur le fameux trépied. Il faut, pour abréger, renoncer à restituer à leurs auteurs toutes les opinions émises. L'omphalos était une pierre blanche, en forme de cône arrondi que l'on ornait de bandelettes (Eurip., *Ion.* 224. Strab., IX, 3, 6. Pausan., X, 16, 3) et qui apparaît sur les monuments figurés couvert d'un réseau à grandes mailles. Que cette pierre ait été un fétiche ou bétyle, on ne le conteste guère : mais on se heurte tout d'abord à une question préjudicielle. On connaît à Delphes un bétyle déja déclaré tel par les anciens (Etym. M., s. v. Βαίτυλος), la pierre de Kronos, de forme ovoïde, qu'on arrosait d'huile tous les jours et qu'on enveloppait de laine blanche aux fêtes en souvenir des langes de Zeus (Pausan., X, 24, 6. cf. VIII, 8, 2 et ci-dessus p. 53). Que l'on identifie ces langes avec les rubans et le réseau de l'omphalos, et voilà la confusion opérée. Plus d'un érudit ancien l'avait déjà faite, et cela contribue pour beaucoup à rendre les textes équivoques ou contradictoires. Pour nous, qui voyons dans l'omphalos le symbole de Zeus, nous préférerions identifier l'omphalos et la pierre de Kronos, appelée Ζεὺς Δίσκος par Lycophron (*Alex.* 400) ; mais il est absolument nécessaire de ne pas abandonner les réalités matérielles que l'on peut tâter dans ces ténèbres. Or, Pausanias a vu à un certain endroit l'omphalos (Pausan, X, 16, 3) et à un autre endroit, l'extrême limite du péribole (X, 24,6), la pierre de Kronos. L'un n'était donc pas l'autre, et il faut maintenir la distinction, dût-on soutenir, comme on l'a fait, que la pierre de Kronos a été longtemps le vrai omphalos et que l'omphalos vu par Pausanias était une copie récente du premier. Cette question préalable est donc résolue, autant qu'elle peut l'être, par des indications topographiques. Considérons celles-ci d'un peu plus près, au risque d'ébranler déjà la foi dans le résultat acquis. On ne s'entend pas sur l'emplacement de cette relique parce que les auteurs ne s'accordent pas là-dessus et que les artistes dessinaient par à peu près, sans souci des archéologues futurs. Pausanias parle de l'omphalos à propos d'objets exposés en dehors du temple : Varron (*Ling. lat.* VII, 17) dit qu'il se trouve *in aede ad latus :* le scoliaste de Lucien (*De saltat.* 38) le place « sur le pavé » du temple. Les vases peints le représentent plus ou moins près du trépied, en dedans ou en dehors du petit mur ou balustre (κρηπίς) qui séparait l'*adyton* de la *cella,* et c'est merveille de voir les efforts que font les érudits pour combiner tous ces renseignements discordants. Les plus patients, à bout de forces, finissent par supposer que l'omphalos a été déplacé à une certaine époque ou même à diverses reprises. Il était peut-être plus simple de penser que bien des gens, dans l'antiquité comme aujourd'hui, en parlaient sans l'avoir vu et s'en faisaient une idée approchée, chacun suivant l'état de ses connaissances.

permet d'entrevoir comme une ombre des rites disparus. On racontait que Zeus, en peine de découvrir le centre du monde, avait fait partir en même temps de l'Orient et de l'Occident

Ce qui paraît résulter de la grande majorité des témoignages, c'est que l'omphalos était dans l'intérieur du temple. Si l'on veut plus de précision, ce sont de nouveaux embarras. Il n'est pas difficile de citer des textes où l'omphalos est dit « voisin du trépied. » M. Wieseler trouve que, si l'omphalos est dans la *cella*, il n'est pas assez près du trépied, et qu'on doit le placer dans l'*adyton*. Soit. Or on sait, d'autre part, que le temple avait son foyer (ἑστία), qui était tout à côté du trépied et fort peu distinct de l'omphalos (μεσσόμφαλος ἑστία Euripid., *Ion*, 462), surtout dans l'histoire d'Oreste à Pytho, telle que la raconte Eschyle. Là-dessus, l'omphalos devient le foyer, la Hestia de Delphes, comme le montre d'ailleurs sa forme arrondie, la forme des temples de Vesta. On a pourtant peine à croire qu'une pierre blanche, convexe, de plus, enrubannée et couverte d'une résille, ait pu être un foyer; et il faut encore invoquer, pour écarter ce système, les yeux de Pausanias qui a vu le foyer (Pausan. X, 24. 4) distinct de l'omphalos. Ainsi, sauf à trouver plus tard une transaction entre les opinions adverses, l'omphalos n'est ni la pierre de Kronos, ni le foyer du sanctuaire. Qu'était-il donc, et si, comme on n'en peut douter, c'est un symbole, que représente-t-il ? Les Delphiens étaient persuadés qu'il marquait le centre exact du disque terrestre et qu'il en était appelé pour cette raison, le « nombril. » Épiménide avait été puni jadis par Apollon pour en avoir douté. Varron, qui n'avait guère peur d'Apollon, voulait bien que Pytho fût le nombril de la terre, mais il ajoutait malicieusement que la nature ne met pas le nombril au milieu du corps. Le nom d'ὀμφαλός est donc une simple métaphore qu'on retrouve, appliquée à Jérusalem, sous la plume des docteurs chrétiens et des rabbins. Mais cette explication, qui suffit à première vue, satisfait moins quand on réfléchit que la pierre symbolique doit dater d'une époque où Delphes ne songeait pas à se dire le centre du monde. De plus, on rencontre en Crète, le pays de Zeus, un lieu appelé ὀμφαλός parce que, disait-on, le cordon ombilical de Zeus enfant était tombé là (Diod., V, 70). On commence à soupçonner que l'omphalos a quelque rapport avec le culte de Zeus et que son nom pourrait bien être une altération populaire d'un nom antérieur qu'on ne comprenait plus. L'idée était venue à un ancien, qui dérivait ὀμφαλός de ὀμφή : pour lui, l'omphalos avait été, avant le trépied, le siège d'où tombait la « voix » fatidique; seulement, il prenait cette voix pour celle d'Apollon (Cornut., *Nat. Deor.* 32). O. Müller, pour rattacher le fétiche à un culte plus ancien, a eu la malencontreuse idée de soutenir que l'omphalos était originairement l'antre lui-même, d'où sortait une voix divine ou une odeur suave (ὀμφή=ὀσμή ?) qu'on avait soin de rendre perceptible (Pind., *Olymp.* VII, 32 [58]. Plutarch., *Def. orac.* 50). Mais l'omphalos était une pierre, et c'est bien le moins qu'on laisse subsister le fait matériel. Du reste, l'ὀμφή est encore plus étrangère à Gæa qu'à Apollon. La plupart des archéologues laissent de côté le nom et

deux aigles de même envergure et que ces oiseaux s'étaient rencontrés précisément au-dessus de l'omphalos[1]. En souvenir

s'occupent de la chose. Ceux qui, dans l'antiquité, faisaient de l'omphalos une sorte de stèle dressée sur le tombeau de Python ou de Dionysos (HESYCH., s. v. Τοξίου βουνός. PHILOCHOR., *Fragm.* 22, TATIAN., *Ad. Graec.* 8) ouvraient déjà le champ des libres hypothèses. Les hypothèses n'ont pas manqué. Il y en a, dans le nombre, de ridicules, comme celle qui, expliquant un conte par un autre, retrouve dans l'omphalos l'image de l'ancien temple de cire envolé en Hyperborée. On a vu généralement dans l'omphalos le symbole de la purification, à cause de sa couleur blanche et surtout parce qu'Oreste pénitent s'y est assis (ÆSCHYL., *Eumen.* 40), comme il s'est assis sur d'autres pierres à Trœzen (PAUSAN., II, 31, 4) et à Gythion (PAUSAN., III, 22, 1). En suivant l'idée de purification, on a le choix entre divers cultes cathartiques et, la purification engendrant la médecine, on arrive, si l'on veut, jusqu'à Asklépios dont on ne s'attendait guère à trouver la jeune renommée associée à un si vieux fétiche. C. Bœtticher s'est tenu plus près de la vraisemblance en considérant l'omphalos comme le lieu où Zeus Mœragète faisait entendre ses ὀμφαί. C'est une opinion voisine de la nôtre. Pour nous, l'omphalos, pierre blanche, arrondie, flanquée de ses deux aigles d'or, est le symbole du Zeus pélasgique, de l'atmosphère lumineuse, enserrée par la voûte céleste. Ce symbole archaïque a été adopté par le Zeus hellénique qui, avec ses aigles, a posé sur elle son sceau. Une tradition qu'on n'a pas assez fait valoir montre bien que l'omphalos représentait Zeus et spécialement sa révélation, ses ὀμφαί. De même que la Pythie, instrument d'Apollon, prophétise sur le trépied, attribut de son maître, de même Apollon, quand il est supposé prophétiser lui-même, est assis sur l'omphalos, symbole de Zeus dont il est l'interprète. Les artistes n'observent pas toujours cette distinction, mais elle est significative sous la plume d'Euripide et de Platon (ὀμφαλὸν μέσον καθίζων Φοῖβος ὑμνῳδεῖ βροτοῖς. EURIPID., *Ion.* 5-6. ὁ θεὸς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται. PLAT., *Rep.* IV, p. 427). Cornutus avait donc raison de dire que l'omphalos, comme siège mantique, a précédé le trépied. On peut aussi accommoder le débat entre l'omphalos et la pierre de Kronos, en accordant que celle-ci avait été remplacée par celui-là lorsque s'accrédita la tradition du « nombril. » Une « petite » pierre ovoïde était avant tout mobile : le centre géodésique du monde avait besoin d'être marqué par une borne plus robuste, enracinée au sol. Cet accommodement n'est d'ailleurs pas sans exemple. Les Romains avaient aussi leur *Jupiter Lapis,* un silex que les Fétiaux emportaient avec eux, et un *Jupiter Terminus* qui était rivé au Capitole, comme l'omphalos de Delphes. Nous devons nous borner à ces indications pour ne pas étouffer le sujet principal sous les accessoires. — 1) PIND. ap. STRAB., IX, 3, 6. Cf. *Pyth.* IV, 4. PLUT. *Def. orac.*, 1-2. SCHOL. SOPH., *Œd. R.* 480. CLAUDIAN. *Prol. in Mall. Theod. consul.* 11 — 16 etc. Plutarque ajoute que, de son temps, la mesure avait été vérifiée par deux voyageurs partis l'un de la Grande-Bretagne et l'autre du fond de la Mer Rouge. On avait cherché à éliminer du récit les aigles de Zeus en les remplaçant par des corbeaux ou des cygnes, oiseaux d'Apollon.

du fait, deux aigles d'or flanquaient de part et d'autre la pierre sacrée. Dans un fragment de péan, Pindare nous parle « des Kélédones d'or [1] » qui « chantaient » au-dessus du fronton du temple. Si obscure que soit la pensée du poète, vue à travers un texte si mutilé, on ne peut guère hésiter à reconnaître là les « Klédones » ou « voix » émanées de l'invisible dieu des Pélasges.

Les rites de la divination par les oiseaux et de l'empyromancie sont de même considérés, par les traditions relatives à Parnassos et à Delphos[2], comme antérieurs à l'avènement d'Apollon.

Nous voici donc autorisés à signaler comme étant d'institution archaïque les méthodes divinatoires qui viennent d'être énumérées : l'interprétation des songes et des voix, l'observation des oiseaux et des signes fournis par la flamme des autels. La transformation de l'oracle primitif en oracle apollinien a-t-elle entraîné tout d'abord un remaniement complet de ces rites ? Il faut, pour le croire, se laisser dominer par l'illusion que produit la renommée postérieure des pythies extatiques. On s'imagine aisément que l'enthousiasme prophétique est inhérent à la religion d'Apollon et que celle-ci a commencé par où elle a fini. L'oniromancie a pu être éliminée de bonne heure, parce qu'il y a en effet, d'après les dogmes des religions solaires, hostilité entre les songes, fils des ténèbres, et la lumière. C'est le soleil que, à l'exemple des Chaldéens[3], les Grecs superstitieux priaient de détourner l'effet des songes fâcheux[4]. De là, la guerre entre Apollon et Gæa. Encore

1) Pindar., *Fragm*. 30. Bergk. ap. Pausan., X, 5, 11. On prenait à la lettre, au temps de Pausanias, l'allégorie de Pindare. Reste à voir si Κηλήδονες vient de κηλέω = *charmer*, et Κληδόνες de καλέω ou κλέω. Le cas n'est pas embarrassant, car κηλέω signifie *charmer*, au sens magique du mot, et καλέω a aussi le sens d'*évoquer* par un charme magique (Cf. vol. I, p. 155). — 2) Voy. ci-dessus, p. 43. — 3) Cf. F. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, p. 54. — 4) Voy. vol. I, p. 325.

cette antipathie a-t-elle été mise en oubli par les mythographes qui associent Apollon et Thémis. Dans ce système, Apollon accepte les leçons de la déesse[1] qui, loin de faire mauvais visage à son successeur, pousse la complaisance jusqu'à le suppléer durant ses huit d'années d'expiation[2]. La divination par les sorts, dont le souvenir s'est conservé dans certaines expressions techniques[3], disparut aussi, au moins comme méthode principale, sous l'influence de la religion apollinienne. Mais, ni les voix d'en-haut, ni les oiseaux fatidiques, ni les présages tirés des sacrifices n'ont été reniés par Apollon. Dans un hymne homérique, Apollon, qui va laisser à Hermès la divination cléromantique et qui est intéressé, par conséquent, à bien définir ce qu'il entend se réserver, dit: « Celui-là tirera profit de ma voix (ὀμφῆς) qui viendra conduit par le cri et les ailes d'oiseaux irréprochables: celui-là tirera profit de ma voix et je ne le tromperai pas. » Il n'en sera pas de même pour l'indiscret qui « se fiant à des oiseaux de vain langage » voudrait lui extorquer ses révélations[4]. Ce texte est assez clair pour qui ne le torture pas. Il signifie que les pèlerins, avant de monter à Pytho pour y entendre la voix du dieu, devaient consulter les auspices et, au cas où ceux-ci seraient défavorables, renoncer à faire parler l'oracle. Krisa, qui tenait alors Pytho sous sa dépendance, était sans doute le lieu de ces épreuves préalables qui pouvaient aussi se faire par empyromancie[5], sur l'autel du « Delphinien. » Cette conjecture aplanit bien des difficultés, exagérées par des discus-

1) Strab., IX, 3, 11. — 2) Plutarch., *Def. orac.* 21. *Herod. malign.* 23. Thémis προφῆτις au service d'Apollon (Schol. Pind., *Nem.* IX, 123. Cf. vol. II, p. 260). — 3) On a dit, de tout temps, ἀνεῖλεν ἡ Πυθία — ἀνεῖλεν ὁ θεός — ἐξέπεσε χρησμός, etc. Voy. vol. I, p. 192-193. — 4) Hymn. Hom., *Ad. Mercur.* 543-547. Apollon vient de dire lui-même (v. 532) qu'il tient ses révélations ἐκ Διὸς ὀμφῆς. — 5) Les textes nous permettent de préciser. Les épreuves tentées sur l'autel d'Apollon Delphinien appartenaient à l'*alphitomancie*. Le dieu ordonne à ses prêtres d'allumer du feu sur son autel et d'y offrir de la blanche farine

sions confuses[1], et explique aussi pourquoi l'art augural et les rites empyromantiques passaient dans le pays pour être d'origine posidonienne. Krisa adorait Apollon Delphinios et on y gardait toujours le souvenir du premier « Delphinien, » de Poseidon. Ainsi, l'ὀμφή, c'est-à-dire l'écho de la montagne, le souffle du vent dans le feuillage[2], les roulements lointains du tonnerre, enfin, le langage de Zeus, était le langage d'Apollon, comme le voulait la doctrine qui faisait d'Apollon la parole de Zeus. Il est même probable que les autres méthodes n'étaient pas exclues du sanctuaire. L'Œdipe de Sophocle, se souvenant que l'oracle l'a marqué pour le parricide, parle du « foyer prophétique de Pytho et des oiseaux criant dans les airs, sur la foi desquels il devait tuer son père[3] » : Euripide fait consulter Apollon par Néoptolème dans l'adyton même, sur le foyer, par la méthode empyromantique[4]. Ce sont là des souvenirs utilisés par les tragiques

(Hym. Hom., *Ad. Apoll.* 491-509). Ailleurs, il avoue qu'enfant, à l'insu de son père, il a appris la divination à l'ancienne mode, celle qui ne relève pas de Zeus, en se mettant à l'école des Thries qui ont la tête « poudrée de farine blanche (Hym. Hom., *Ad. Mercur.* 554). » On comprend qu'Apollon ait mérité par là et gardé l'épithète d'ἀλφιτομάντις ou ἀλευρομάντις (Voy. vol. I, p. 182). L'empyromancie était à Delphes d'usage si général que la Pythie appelait emphatiquement les Delphiens πυρικάοι (Plut., *Pyth. orac.* 24). Par Prométhée πυρφόρος, la méthode se rattache au culte de Gæa-Thémis. — 1) Il s'est élevé là-dessus un grand débat entre deux adversaires qu'on trouve souvent aux prises, C. Bœtticher, qui soutient que l'ornéoscopie entrait dans les rites de l'oracle, ou, tout au moins, a servi, comme les vautours de Romulus, à lui donner l'investiture, et Fr. Wieseler soutenant l'opinion opposée. Voy. la bibliographie, p. 41. — 2) Le laurier d'Apollon jouait ici le rôle du chêne à Dodone. L'auteur de l'*Hymne à Apollon* (v. 393) dit que le dieu voulait s'installer sous les voûtes du Parnasse pour y « prophétiser par le laurier » (χρείων ἐκ δάφνης). Le laurier n'est dans la divination enthousiaste qu'un accessoire inutile; ici, il est l'instrument même de la révélation. Comme la Péléiade était la « pythie du chêne, » la Pythie était la Péléiade du laurier. Il en est resté, plus tard, l'usage de secouer le laurier en attendant l'inspiration extatique. — 3) Sophocl., *Œd. Reg.* 964-967. — 4) Euripid., *Androm* 1112. Néoptolème a déjà fait une consultation préalable au dehors « avec les devins de Pytho » (*ibid.* 1103).

pour donner à leur œuvre un air d'antiquité. Ils sont confirmés par une note de Pline qui attribue à Phémonoé, la première pythie d'Apollon, un classement des oiseaux fatidiques[1].

Nous devons, par conséquent, nous représenter l'oracle d'Apollon comme empruntant à la divination usuelle ses procédés et ses inductions, mais les transformant peu à peu par une confiance de plus en plus grande en l'assistance du dieu, en la docilité de son interprète, par une subordination progressive du signe extérieur à l'intelligence qui le traduit et de celle-ci à l'influence divine qui la dirige.

L'oracle d'Apollon avait déjà des allures solennelles. Il ne s'ouvrait pas à tous ni en tout temps. Une fois l'an seulement, s'il en faut croire les autorités invoquées par Plutarque[2], le septième jour du mois Bysios (Pythios), jour anniversaire de la naissance d'Apollon et de la fondation de l'oracle, le dieu, tout récemment arrivé des régions lointaines, donnait audience à ses fidèles. Plus tard même, lorsqu'il fallut multiplier les jours de consultation, les prêtres d'Apollon déclaraient ne pouvoir garantir que les prophéties rendues en présence du dieu[3].

Ces habitudes de recueillement, cette gravité religieuse, dans laquelle on ne peut méconnaître l'influence de l'esprit dorien, préparaient la révolution mémorable qui créa de toutes pièces à Delphes et, par Delphes, fit pénétrer dans la Grèce entière les rites miraculeux de l'enthousiasme. Nous avons déjà indiqué à plusieurs reprises[4] les origines probables de cet élan mystique qui a transformé les Pythies en habitacles de l'esprit divin et fait sortir de terre, par une sorte de contre-coup spontané, les chresmologues et les sibylles. Il ne reste plus qu'à achever la démonstration en y

1) Plin., X, [8], 21. — 2) Plutarch., *Quaest. græc.* 9. — 3) οὐκ ἀποδάμου Ἀπόλλωνος τυχόντος (Pindar., *Pyth.* IV, 5). — 4) Cf. vol. I. p. 350-365. vol. II, p. 93-94. 142. 146. 378.380.

faisant entrer quelques faits dont le détail ne pouvait pas être distrait de l'histoire de l'oracle.

Pour créer l'enthousiasme prophétique, il fallait appliquer à la divination la *manie* ou fureur divine, l'éréthisme nerveux que produisait, dans quelques organismes impressionnables, l'explosion trop vive du sentiment religieux, exprimé par des rites bruyants et capiteux. Il faudrait interroger les mythologies circonvoisines et peut-être aussi les sciences naturelles pour savoir comment les Grecs, qui ont produit et délaissé tant de systèmes, ont pu rester aussi obstinément attachés à l'idée que les effluves telluriques, et surtout les sources vives qui jaillissent du sol, sont capables de jeter l'homme dans une folie surnaturelle. On dirait que la terre est pour l'homme une nourrice trop forte et qu'il s'enivre sur son sein. Les poètes ne sont, aux yeux de la religion grecque, que les possédés des plus intelligentes entre toutes les Nymphes, de celles qui savent « ce qui est, ce qui sera et ce qui était auparavant[1]. » Les Muses sont les seules nymphes qui aient préoccupé à ce point l'imagination antique : on n'attribuait aux autres que des cas de « nymphomanie » isolée. Il n'en était pas de même de Dionysos, nourrisson, ami, protecteur, frère et coryphée des Nymphes. Il savait transformer la sève de la terre en vin et, avec le vin, mettre en vibration tous les nerfs surexcités à la fois.

Or le culte de Dionysos et des Nymphes, engendré lui-même par l'adoration de la terre, avait en Béotie et dans la région du Parnasse une vitalité singulière[2]. Le sacerdoce d'Apollon, qui accueillait dans son sein les Deukalionides et les prêtresses de Gæa, dut compter aussi avec ceux qui déchaînaient sur le Parnasse l'effervescence périodique des orgies. Le fit-

1) Hesiod., *Theog.*, 38. — 2) Cf. Bœtticher, *Das Grab des Dionysos an der Marmorbasis zu Dresden*. Berlin, 1858. M. Ross, *De Baccho Delphico*, Bonnae, 1865, et les dissertations sur le trépied.

il de bonne heure et de bonne grâce? Nous n'en savons rien; mais, s'il hésita à s'adjoindre les « Thrakides, » il dut bientôt s'estimer heureux d'avoir tiré si bon parti d'une alliance où le culte de Dionysos aurait pu garder la meilleure part. Déjà adulte au temps d'Homère, la religion d'Apollon n'eût peut-être pas lutté sans désavantage contre le mouvement inattendu qui, vers le huitième siècle avant notre ère, régénéra le culte de Dionysos et en fit le fondement d'une foi nouvelle, pleine de séduction mystique. On reconnaît à ces tressaillements soudains que les faibles barrières élevées par le génie hellénique autour de sa religion rationaliste ont cédé, une fois de plus, sous l'effort de la propagande orientale. Les croyances vieillissent vite en Grèce et il faut que, de temps à autre, l'importation étrangère y remplace, par des mystères nouveaux, le merveilleux qui s'en va. Cette fois, le culte de Dionysos recevait en même temps du nord et du midi des excitations puissantes; d'un côté, l'exemple contagieux des orgies phrygiennes de Sabazios; de l'autre, un écho mélancolique de la légende d'Osiris, le dieu souffrant et mourant; tout cela, non plus éparpillé au grand jour qui dissipe les chimères, mais concentré, combiné, échauffé dans l'ombre, sous l'abri des initiations. Toutes les réminiscences vagues laissées dans la tradition indigène par le culte de Gæa se réveillaient à ce contact et venaient grossir le torrent de mythes et de symboles groupés autour du nom de Dionysos[1].

Le privilége mantique si laborieusement conquis par le sacerdoce apollinien pour son dieu se trouvait menacé par une religion qui avait un droit immédiat sur les Nymphes et

1) Voyez les remarques disséminées çà et là au cours du second volume, sur le caractère dionysiaque, c'est-à-dire chthonien, attribué aux devins et aux chresmologues. L'association de Dionysos et de Gæa-Déméter est des plus connues. Euripide fait dire à Tirésias que les « deux premières » divinités sont celles qui donnent le pain et le vin (*Bacch.*, 274 sqq.). Temples de Gæa et des Muses à Delphes (Plutarch., *Pyth. orac.* 17).

qui connaissait par la révélation les secrets du monde souterrain, fermé aux regards d'Apollon [1]. L'association intime qui fit désormais d'Apollon et de Dionysos un couple fraternel prévint le danger et créa à l'oracle de Pytho une compétence universelle. Rien de ce qui se passait entre le disque de la terre et les régions supérieures n'échappait au regard d'Apollon; la moitié obscure de l'œuf gigantesque auquel les orphiques comparaient le monde est sondée par Dionysos qui se plonge, de temps à autre, dans l'horreur de la mort. Avec un peu de réflexion spéculative et un peu de théologie égyptienne, on en vint à penser que si Apollon était le flambeau du jour, Dionysos représentait ce même flambeau traversant, durant la nuit, les régions souterraines, et l'association tendit à se convertir en synthèse. En attendant, les deux cultes s'unirent, de la façon la plus étroite, dans le sanctuaire de Pytho. Ils y eurent, ou peu s'en faut, une part égale d'hommages [2]. Des deux frontons du temple bâti au sixième siècle avant notre ère, l'un représentait la légende

1) Le Tirésias d'Euripide (*ibid.* 298) dit de Dionysos : μάντις δ' ὁ δαίμων ὅδε. Eschyle allait peut-être plus loin en faisant entendre qu'Apollon devait sa prescience à Dionysos, ce qui a été la doctrine orphique. Il appelle Apollon ὁ κισσεὺς Ἀπόλλων ὁ Βακχεῖος ὁ μάντις (ap. Macr., *Sat* I, 18, 6). — 2) Fêtes de Dionysos à Delphes. Fêtes célébrées tous les huit ans : *Herois*, drame mystique représentant Sémélé ramenée des enfers par son fils : *Charila*, cérémonie expiatoire en l'honneur d'une infortunée qui s'était pendue (comme Érigone). Fêtes célébrées tous les deux ans : *Trieterika*, naissance et invention de Dionysos, et enfin, l'ensevelissement de Dionysos par Apollon, fête qui paraît avoir été périodique comme la précédente. Quoi qu'en dise A. Mommsen (p. 114) les fêtes à cycle novénaire doivent remonter à une antiquité assez reculée. Dionysos eut de plus, chaque année, les trois mois d'hiver, durant lesquels le dithyrambe remplaçait le péan (Plutarch., *De El ap. D.*, 9). Plutarque (*ibid.*) dit expressément, et cela était vrai pour le temps où il vivait, que « Bacchus n'avait pas dans l'oracle une part moindre que celle d'Apollon. » Sur cette question, où il y a place pour des controverses de détail, voy. C. Bœtticher, *op. cit.;* Chr. Petersen, *Das Grab und die Todtenfeier des Dionysos* (Philologus, XV [1860], p. 77-91); M. Ross, *op. cit.* Malheureusement, les textes sont d'une complaisance illi-

d'Apollon et l'autre celle de Dionysos[1]. Les retouches opérées sur les traditions locales achevèrent jusque dans le détail le traité d'alliance. On dit, par exemple, que Delphos n'était pas un fils de Poseidon, mais le fils d'Apollon et de Thyia, fille elle-même d'un certain Kastalios et première prêtresse de Dionysos[2]. Il fallut même que Dionysos acquît quelque droit à devenir, comme Apollon, l'éponyme de Delphes et que les dauphins figurassent dans ses aventures. Aussi les aèdes lui attribuèrent-ils une équipée qui rappelle de très près les fantaisies d'Apollon apparaissant en pleine mer aux Crétois. Dionysos, debout sur un promontoire, est saisi par des pirates tyrrhéniens qui l'emmènent enchaîné sur leur vaisseau. Mais voici que les liens tombent de ses pieds et de ses mains ; le vin coule à flots dans le navire ; une vigne enlace soudain le mât jusqu'au sommet, et le dieu, métamorphosé en lion, bondit sur le chef. « Les autres, évitant le destin fatal, sautèrent tous à la fois dans la mer divine, et ils devinrent dauphins[3]. » Plus tard on dit que les pirates étaient devenus fous[4], car la folie (μανία) était la punition ordinaire de tous ceux qui s'attaquaient à Dionysos.

A moins d'exiger des démonstrations rigoureuses que ne fournit ni ne comporte un pareil sujet, on trouvera très vraisemblable, pour ne pas dire évident, que la « manie » prophétique des pythies soit venue des orgies dionysiaques et non du culte d'Apollon. L'examen plus détaillé des rites

mitée pour tous les systèmes, et on voit les archéologues susnommés mettre Apollon sur la même ligne que Dionysos et Python. Ils trouvent à Delphes trois fêtes des morts : une pour Apollon, enseveli dans son trépied ; une pour Dionysos, enfermé dans un trépied pareil, et une pour Python, enterré sous l'omphalos : Apollon n'est plus guère qu'un héros. Les arguments sont faibles et les conclusions excessives. — 1) PAUSAN., X, 19, 4. Cf. P. FOUCART, *Op. cit.*, p. 63. Le fronton d'Apollon était tourné à l'E., côté des dieux, celui de Dionysos était tourné à l'O., côté des héros (SCHOL. PIND., *Isthm.* III, 110). — 2) PAUSAN., X, 6, 4. — 3) HYMN. HOM., *Ad Bacch.* 51-53. — 4) APOLLOD., III, 5, 3. HYGIN., *Fab.*, 134, etc.

employés depuis par l'oracle achèvera de former sur ce point la conviction. La date de cette rénovation des rites divinatoires à Pytho ne peut être précisée, mais elle coïncide avec le mouvement qui en a été la cause déterminante, avec l'essor de la religion dionysiaque. On ne se tromperait pas beaucoup en la plaçant à la fin du huitième siècle avant notre ère ou, au plus tard, dans le cours du septième[1].

Voici, enfin constituée d'éléments divers rapprochés par le hasard, la grande mantique apollinienne, telle que l'a connue la Grèce à l'apogée de sa civilisation. Il est temps de la considérer d'un peu plus près sous sa nouvelle forme et d'en analyser le mécanisme.

De tous les instruments dont dispose Apollon, il n'en est pas un peut-être qui lui appartienne en propre. Apollon est l'esprit de l'oracle et il se sert d'organes inventés par d'autres, comme il joue de la lyre fabriquée par Hermès. Le seul symbole extérieur qu'on puisse regarder comme fourni par l'appareil de son culte est le trépied[2] qui portait la

1) Voy. vol. Ier, p. 360-363. J'accorde très volontiers que les *Rhetra* de Lycurgue ne peuvent guère servir à établir des calculs chronologiques. Non-seulement ce ne sont pas des oracles pour tout le monde, mais la tradition hésite à affirmer que la forme poétique ait été introduite par la divination apollinienne. Plutarque a l'air de croire que l'oracle de Gæa parlait aussi en vers, parce que la chapelle des Muses était à côté de celle de Gæa (Plutarch., *Pyth. orac.* 17). — 2) Ici, comme en face de l'omphalos, les conjectures pullulent, toutes hérissées de textes à l'appui; et il faut, malgré qu'on en ait, s'ouvrir une voie à travers ces ombres importunes. Que le trépied soit un symbole du feu et des divinités solaires, c'est ce qu'on n'eût pas contesté si, d'une part, l'emploi universel de cet instrument n'en avait fait un attribut banal, et si, d'autre part, la légende de Dionysos bouilli dans une chaudière, les trépieds choragiques.... etc., n'avaient fait adjuger le trépied à Dionysos. O. Müller a soutenu ce système. Un trépied est bien un foyer, mais il porte au-dessus une chaudière; Dionysos est l'eau dans laquelle est incorporé le feu, et on croirait, à entendre certaines légendes, que la mythologie a voulu faire de lui le dieu Alcool. Donc le trépied est un instrument bachique. Plus d'un érudit se tire d'affaire en laissant la question indécise et en admettant à Pytho deux trépieds, l'un d'Apollon, l'autre de Dionysos. Fr. Wieseler, qui

Pythie et la tenait suspendue au-dessus de l'antre où une dérivation artificielle jetait les eaux de la source

a traité en dernier lieu toutes les questions relatives au trépied, commence par déblayer le terrain d'une foule de textes allégués mal à propos, en isolant le trépied mantique de tous ses congénères. Il distingue d'abord le trépied-ustensile, avec sa chaudière (ἐμπυριβήτης), et des trépieds sans feu (ἄπυροι) à la mode de Delphes (δελφικοὶ τρίποδες), instruments et ornements sacrés. Parmi ces trépieds à la mode de Delphes, il faut mettre à part les trépieds anathématiques, simples ex-votos en nombre illimité, et les tables à trois pieds (δελφικαὶ τράπεζαι, *mensae delphicae*) qu'on appelle aussi « trépieds » de Delphes. Reste alors le trépied mantique, seul de son espèce. Ce trépied n'avait pas de vertu propre attachée à sa substance, et il put être remplacé à diverses reprises. Il était « d'or » c'est-à-dire de bois doré, au temps d'Euripide (*Iph. Taur.*, 1253) et d'Aristophane (*Plut.*, 9), d'airain au temps de Iamblique (*Myst.* III, 11). Quant à la peau de Python dont il était couvert, aux dents qu'il contenait,... etc., ce sont là des bévues de scoliastes qui prenaient à la lettre des expressions figurées et entassaient des contes absurdes sur des légendes qu'ils ne comprenaient pas. Si l'on veut analyser l'appareil et définir les termes qui en désignent les parties, ὅλμος, κύκλος, ἄξων *cortina*, φιάλη. λέβης, κελέβη, si, de plus, on y fait entrer les machines sonnantes et soufflantes dont parlent les auteurs de la décadence, on ne sait à qui entendre. Textes divers, monuments figurés de toute espèce (Wieseler donne 55 dessins de trépieds), permettent les hypothèses les plus inconciliables. La confusion ou combinaison de l'omphalos avec le trépied, sur les monuments, n'est pas une des moindres causes de cet embarras. On a ainsi un ὅλμος en forme d'œuf qu'on a supposé fait de deux calottes hémisphériques, et, comme il est question dans les auteurs d'un tube en forme de serpent qui amenait dans le bassin du trépied le souffle de la terre et y produisait des sons, on a imaginé des dispositions invraisemblables. On a peine à s'empêcher de rire en se représentant la Pythie telle que la dépeint Clavier, à califourchon sur cet œuf, jambe de çà, jambe de là, gouvernant ainsi cette machine soufflante et faisant varier les sons produits par les vibrations du couvercle selon qu'elle se penche d'un côté ou de l'autre. O. Müller a cherché un agencement plus raisonnable. D'après lui, l'ὅλμος, appelé aussi κύκλος, était un disque posé sur les trois anneaux ou oreilles qui terminaient par le haut les trois montants du trépied, et supportant le siège de la Pythie. Au-dessous de l'holmos était la cuve du trépied (φιάλη), et dans l'intérieur de cette cuve vibrait au moindre choc une calotte intérieure, concave et sonore, l'ἄξων ou *cortina*, posée sur une sorte de pédicule léger ou suspendue d'une façon quelconque. Tel autre distingue l'ἄξων, instrument sonore, de la *cortina*, couvercle hémisphérique de la cuve, ou en fait un support cylindrique sur lequel l'holmos était fixé par son centre. M Wieseler, venant après tant d'autres, s'aperçoit qu'il est chimérique de vouloir imposer aux mots une précision qu'ils n'ont

Kassotis [1]. Ce trépied avait aussi sa légende. On prétendait qu'il avait été donné jadis par Jason, enfoui par les Hylléens, emporté, tantôt par Héraklès, tantôt par Corœbos, ou encore trouvé dans la mer par un pêcheur milésien, réclamé par divers compétiteurs, adjugé par Apollon « au plus sage » offert successivement à chacun des sept Sages et, en fin de compte, rapporté à Apollon lui-même. Les Grecs ne manquèrent pas de disserter sur la matière et sur la forme du trépied pour y chercher des sens symboliques. Des dialecticiens raffinés trouvaient que les trois pieds de cet ustensile — qui avait trois pieds partout — représentaient le passé, le présent et l'avenir, trois perspectives également ouvertes au regard d'Apollon [2]. Les modifications qu'il a pu subir, dans la suite des temps, permettent de ne pas

pas. Le proverbe « dormir dans l'holmos (Zenob., *Cent.*, III, 63) » indique bien que ce disque pouvait être confondu avec le bassin (φιάλη λέβης-κελέβη) et le bassin paraît fort mal distingué de la *cortina*, dans laquelle on place toute espèce d'amulettes, les dents, les os, la peau de Python, des galets ou des dés qui sautaient en l'air, disait-on, quand l'oracle parlait. De même, là où l'un a cru voir un tube en forme de serpent, l'autre met un serpent vivant. Que l'on rapproche les trois ou quatre étymologies anciennes de *cortina* (Schol. Lucan., *Phars.*, V, 152. Mythogr. Vat., III, 8, 5) et l'on verra si ceux de qui on attend des renseignements étaient renseignés eux-mêmes. Il faut donc opter pour les vraisemblances. Le trépied étant un siège et non une marmite, ni une table, l'ὅλμος ne peut avoir été qu'un support plat, appelé κύκλος parce qu'il est circulaire. Il pouvait avoir un couvercle hémisphérique dans l'intervalle des consultations; mais, quand il servait, il portait ou la pythie elle-même, maintenue par les trois oreilles du trépied, ou plutôt le siège de la pythie. Si le trépied avait un bassin, ce qui était bien inutile, ce bassin était la *cortina* ou ἄξων : sinon, la *cortina* était l'ensemble des pièces qui couronnaient le trépied. Quant au bassin d'amulettes, c'est un accessoire qui appartient à la décadence de l'oracle, une boîte comme celle des « sorts de Dodone » (Cf. vol. II, p. 304) que l'on mettait sur le trépied, au lieu et place de la Pythie, pour procéder à des consultations cléromantiques. Des baguettes (ῥάβδοι) entrecroisées et fixées aux pieds de l'appareil empêchaient la Pythie, en cas de chute, de rouler dans l'antre ouvert sous le trépied. — 1) Pausan., X, 24, 7. — 2) Schol. Aristoph., *Plut.*, 9. Schol. Lucan., *Phars*, V. 121. Lutat. ad Stat. *Theb.*, I, 509. Fulgent., *Mythol.*, I, 16. Marc. Cap., IX, p. 303.

choisir entre les assertions de ceux qui le donnent comme très élevé[1] et de ceux qui le représentent comme un siège ordinaire permettant à la Pythie d'appuyer ses pieds sur l'*omphalos*[2], de ceux qui l'appellent le trépied d'or et de ceux qui disent « le trépied d'airain. »

On peut expliquer aussi par des perfectionnements successifs la complexité des pièces qui constituaient le « trépied retentissant » des poëtes. Le son du bronze avait, comme celui des cloches chrétiennes, une vertu bienfaisante, et déjà le poète Alcman parlait des trépieds que l'arrivée d'Apollon fait retentir à Delphes[3]. Ce qui était d'abord une métaphore put se convertir, jusqu'à un certain point, en réalité. Il fallut céder aux grossières superstitions de la décadence, secouer le laurier et faire vibrer le trépied pour annoncer ce souffle divin dont on chantait depuis si longtemps les merveilleux effets.

1) Strab., IX, 3, 5. Cf. Diod., XVI, 26. — 2) Scènes tirées des monuments figurés (Voy. C. W. Gœttling, *Gesamm. Abhandlungen*, II, p. 61). — 3) ap. Himer., *Orat.* XIV, 10. On trouve ailleurs des allusions analogues, ἔλακε... κελαδήσῃ ap. Euripid., *Orest.*, 330. *Ion.*, 93. ἴαχεν ap. Aristoph. *Equit.* 1016. *Cortina mugit* (à Délos), ap. Virg., *Æn.*, III, 92. *Reddit vocem* ap. Ovid. *Met.*, XV, 835. ἄξων αὐτοβόητος, τρίπους αὐτοβόητος ap. Nonn., *Dionys.* IV, 292. XIII, 133, etc. Tout cela peut encore s'expliquer par des métaphores. Cependant Delphes eut peut-être, comme Dodone, son « bronze parlant » qui pouvait être distinct du trépied mantique. On dit qu'un certain Glaucon de Chios avait donné au temple de Delphes un trépied de bronze qu'il suffisait de frapper au pied pour lui faire rendre le son d'une lyre (Euseb., *Adv. Marcell.*, I, p. 16). Au temps où il ne reste plus guère de l'oracle qu'un souvenir, l'imagination se donne libre carrière. Claudien se persuade que le souffle du dieu faisait tourner le trépied, *tripodas plenior aura rotat* (*In Rufin.* I, *Praef.* 12). Au lieu d'inspirer la Pythie, l'eau de Kastalie ou de Kassotis rend un son musical quand le dieu s'y infuse (Æneas Soph., *Epist.* 17), ou elle parle (Nonn., *ibid.* XIII, 134), ce qui est impossible, dit naïvement le scoliaste d'Euripide (*ad Phœn.*, 222) Le laurier en fait autant, et on ne s'étonne pas d'entendre affirmer qu'il y avait à Delphes une statue capable de parler en « langage articulé » (Schol. Bodl. in Greg. Naz.). Ce sont là des hyperboles qui ont à peu près autant de valeur historique que la légende du Virgile magicien, et il ne faut pas classer toutes ces inventions parmi les méthodes de l'oracle de Delphes.

Sur cet instrument inerte montait l'instrument vivant mais passif du dieu révélateur, la Pythie, en qui l'analyse historique retrouve la prêtresse de Gæa, la servante de Dionysos et l'esclave d'Apollon. Elle était, pour cet office, choisie entre toutes les filles de Delphes[1]. Le dieu, qui devait être désormais son seul époux, la voulait belle et chaste. Toute souillure l'eût rendue indigne de l'union mystique que les polémistes chrétiens se sont trop complus à ridiculiser par leurs allusions indécentes[2], sans prévoir que la même arme serait un jour, et avec aussi peu de convenance, retournée contre leur foi. Malheur au sacrilège qui aurait osé s'attaquer à la Pythie! Si secret qu'eût été le crime, il pouvait être dénoncé par le dieu[3]. On ne voit pas cependant que les prêtres de Delphes aient édicté à ce sujet des règlements rigoureux, analogues au code qui régissait les vestales romaines. Lorsque le Thessalien Echécrate[4] eut enlevé une Pythie, ils prévinrent de pareils scandales en choisissant désormais des femmes qui avaient dépassé la cinquantaine[5]; puis, quand la sécurité revint, ils remirent en vigueur l'ancienne coutume, car, au temps de Plutarque, la Pythie était, comme autrefois, une vierge. La seule différence entre l'ancien temps et le nouveau, c'est que l'honneur de fournir à l'oracle des pythies était moins envié et qu'il fallait s'adresser à des familles pauvres. L'oracle s'était contenté d'abord d'une seule pythie. Lorsque sa clientèle s'étendit sur le monde entier, ce ne fut pas trop de deux pythies ordinaires et d'une pythie sup-

1) Πασῶν Δελφίδων ἐξαίρετος (EURIPID., *Ion.* 1323). — 2) ORIGEN., *In Cels.* III, p. 125, VII, p. 553. CHRYSOST., *Homel.* XX *in Cor.*, 22. SCHOL. ARISTOPH., *Plut.*, 39. Longin emploie une métaphore énergique, mais encore respectueuse, quand il représente la Pythie ἐγκύμονα τῆς δαιμονίου δυνάμεως (*De Sublim.*, 13). —3) Voy. l'histoire d'Aristokleia dénonçant elle-même, dans un accès d'enthousiasme, son complice Delphos (SUIDAS, s. v. Τὰ δ' ἐκ τοῦ τρίποδος). — 4) Probablement le général dont parle Polybe (V, 63. 65. 82. 85).—5) DIOD., XVI, 26.

plémentaire pour le service des consultations [1]. Au temps de Plutarque, une pythie unique suffisait de reste à la besogne vulgaire que l'oracle, honteux de sa décadence, expédiait à un prix peu rémunérateur. On voit que les pythies étaient bien considérées comme des organes passifs dont on pouvait, suivant le besoin, augmenter ou restreindre le nombre. Elles ne font pas, à vrai dire, partie de la corporation sacerdotale qui les emploie, qui les veut dociles et les préfère ignorantes, les estimant d'autant plus parfaites qu'elles ressemblent davantage aux animaux [2].

L'intelligence de l'oracle résidait dans le corps des prêtres d'Apollon. Ils avouaient volontiers leur origine crétoise lorsque Pytho était sous la dépendance de Krisa. Plus tard, le corporation étant devenue une cité ou, tout au moins, l'aristocratie de la cité [3], elle cessa d'être une race à part, et se recruta librement au sein de cette aristocratie dont elle représentait l'élite. En tout cas, il faut faire, dans le sein du groupe, une place spéciale aux *Hosii* qu'on a eu tort de confondre avec les prêtres d'Apollon, et qui étaient plutôt attachés aux cultes de Zeus et de Dionysos. Ceux-là, comme les Thrakides qui représentent des traditions analogues, paraissent n'avoir pas laissé absorber par une association plus large leur droit héréditaire. Les prêtres d'Apollon, pour jouer le grand rôle qui leur a été dévolu, ont fait le sacrifice de leur personnalité

1) PLUTARCH., *Def. orac.* 8. — 2) PLUTARCH., *Pyth. orac.* 22. C'est la conclusion logique de la théorie de la *possession* démoniaque : mais cette théorie n'a pas été conçue d'un seul coup, et les pythies antérieures ont eu plus d'initiative et de considération ; témoin le rôle attribué à Thémistokleia vis-à-vis de Pythagore (voy. ci-dessous, p. 157). — 3) Il y a là un point obscur. Il est souvent parlé des nobles Delphiens (Δελφῶν ἀριστῆς. EURIPID., *Ion.*, 416. Voy. ci-dessous des κοίρανοι πυθικοί — Δελφῶν ἄνακτες, qui se constituent en jury pour juger les sacrilèges (Πυθίᾳ ψήφῳ) et les précipiter de la roche Hyampeia (*ibid.* 1219. 1222. 1251). O. Müller, qui voit des Doriens partout, n'hésite pas à admettre l'existence à Delphes d'une aristocratie dorienne qui tenait sous sa dépendance la corpo-

avec une abnégation qui a déjà été remarquée[1]. Ils se sont si bien effacés derrière le dieu, auquel ils laissaient l'honneur et aussi la responsabilité de leurs actes, qu'on a peine à les découvrir dans l'ombre où ils se tiennent. Nous ne savons quelle était, au juste, la constitution du sacerdoce apollinien, le nombre et les attributions de ses membres, le groupement hiérarchique qu'il avait adopté. Ce n'est qu'au second siècle avant notre ère que les documents épigraphiques nous apportent quelques brèves indications. Les actes d'affranchissements découverts en très grand nombre à Delphes sont presque tous contresignés par les « prêtres (ἱερεῖς) d'Apollon[2]. » On s'aperçoit ainsi que ces prêtres étaient au nombre de deux et que leur dignité était à vie, car on retrouve sous plusieurs archontats les mêmes signatures. Au-dessous d'eux se trouve mentionné parfois une sorte d'homme d'affaires qu'on appelait le « prostate du sanctuaire, » et le gardien du matériel, ou « néocore[3]. » On ne saurait affirmer que le collége sacerdotal ait été de tout temps organisé ainsi : il est même probable que, au temps de sa gloire, l'oracle reposait sur des assises moins étroites. Il nous faut de même affirmer,

ration crétoise, selon la prédiction mise dans la bouche d'Apollon par l'aède homérique (H Hom., *Ad Apoll.*, 545-543). C'est là une solution arbitraire. La prophétie d'Apollon, où il est question d'outrages (ὕβρις) possibles de la part de « gouverneurs auxquels les prêtres seront à jamais soumis par nécessité (ὑπ' ἀναγκαίῃ) » s'applique mal à une aristocratie avec laquelle les prêtres ne pouvaient manquer de s'allier et très bien à la suzeraineté jalouse de Krisa avant la guerre sacrée. Il me semble qu'au temps de l'aède, il n'y avait à Pytho qu'une corporation, d'origine crétoise, et point de cité indépendante : au temps d'Euripide, Delphes n'était plus, depuis longtemps, une corporation fermée, mais une cité sainte dont l'aristocratie au moins était formée par les familles sacerdotales. — 1) Voy., vol. II, p. 235. — 2) Voy., avec les inscriptions indiquées ci-dessous, P. Foucart, *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité, d'après les inscriptions de Delphes*. Paris, 1867. A. Mommsen, *Delphische Archonten nach der Zeit geordnet* (Philol. XXIV [1866], p. 1-48). — 3) Euripide a fait du jeune *Ion* un néocore et on n'a qu'à lire la pièce pour avoir une idée des fonctions attachées à ce titre.

sans autre preuve que la vraisemblance, l'identité des prêtres (ἱερεῖς) et des prophètes (προφῆται) d'Apollon. La Pythie était toujours assistée, dans ses extases, d'un ou de plusieurs prophètes[1] qui recueillaient ses paroles confuses, ses cris inarticulés et en composaient un oracle ordinairement versifié[2], chargé des tours pompeux et des obscurités calculées qui

1) Euripide (*Ion*, 415-416) désigne les prophètes par cette périphrase : « Ceux qui siègent près du trépied, l'élite des Delphiens, ceux qu'a choisis le sort. » Il résulterait de là que les prêtres-prophètes étaient désignés à cette époque par le sort, ce qui s'accorde bien avec les usages du temps. Les textes qui parlent de prophètes, au pluriel, comme celui-ci (id. Ælian. *H. Anim.*, X, 26), n'obligent pas à admettre que la Pythie était assistée de plusieurs prophètes à la fois. Hérodote (VIII, 36) a l'air de croire qu'il n'y avait à Delphes qu'un seul prophète, et Plutarque (*Defect. orac.*, 51), décrivant un accident arrivé au cours d'une consultation, signale la présence « du prophète Nicandre et d'autres prêtres. » On concilie ces divers témoignages en admettant que les prophètes se relayaient à tour de rôle, de sorte qu'il n'y en avait jamais qu'un près de la Pythie. — 2) Encore une question incidente à vider. Les anciens s'en étaient déjà préoccupés et Plutarque a écrit, comme on sait, un traité spécial sur la matière. Sa conclusion est qu'Apollon ne s'est jamais interdit la prose, et qu'il réservait les vers pour les consultations solennelles. Quoi qu'en dise Plutarque, la Pythie n'a guère parlé en prose avant la guerre du Péloponnèse. Elle put alors délaisser la prosodie pour la langue que venait de se créer l'éloquence. En parcourant les textes transcrits par les historiens, on voit que le rhythme ordinaire des prophéties est l'hexamètre, souvent spondaïque, mais que les prêtres de Delphes essayèrent aussi d'autres mètres, surtout de l'ïambe, signalé pour la première fois dans l'oracle rendu aux Cnidiens du temps d'Harpage (Herod., I, 174). Les oracles en distiques, dont on trouve un exemple (distique renversé), daté du temps de Phalaris (Athen., XIII, § 78) et qui deviennent fréquents dans l'ère chrétienne, sont presque tous apocryphes. La langue poétique n'a pas été le privilège de l'oracle de Delphes. En Grèce, les privilèges ne durent pas. Dodone prétendit aussi à l'invention de l'hexamètre (Voy., vol. II, p. 303) et les collections de textes inspirés montrent que tous les oracles ont versifié leur prédictions. (Sur la métrique des oracles, voy. G. Wolff, *Porphyrii de philos. ex orac. haur. libr. reliquiae*). On a noté — Plutarque avait déjà commencé à le faire (*Def. orac.* 24) — un certain nombre d'expressions ampoulées propres au style d'Apollon qui appelait les Delphiens Πυρικάοι, les Thessaliens ποικιλόδιφροι, les Corinthiens χοινικομέτραι, les Arcadiens βαλανηφάγοι, les Spartiates ὀφιοβόροι, les Lydiens ποδαβροί, les hommes en général ὀρεανοί, les fleuves ὀρεμπόται, etc.

constituaient le style propre d'Apollon Loxias [1]. L'office du prophète assistant était d'une importance telle qu'on ne comprendrait pas que les prêtres dirigeants ne s'en soient pas chargés eux-mêmes. Ils étaient prêtres par le caractère inhérent à leur personne, prophètes, c'est-à-dire interprètes, dans l'exercice de cette fonction spéciale. Le rôle de secrétaire de la Pythie n'était pas des plus faciles, car il fallait improviser, avec des centons et des proverbes plus ou moins bien raccordés, des phrases qui eussent, à première vue, un rapport quelconque avec la question. La mode des consultations sur questions écrites, que l'on pouvait étudier à l'avance, dut rendre ce genre d'impromptus moins malaisé. Le prophète, fourni de connaissances théologiques et pourvu de renseignements sur le consultant, ayant d'ailleurs la mémoire meublée de vers et de tours poétiques, parvenait à formuler une réponse suffisamment claire quand il s'agissait de questions de morale, de conseils à donner, obscure et tortueuse quand le consultant voulait réellement savoir l'avenir[2].

L'oracle ainsi rédigé n'était guère intelligible pour le client. Celui-ci l'allait porter à des exégètes de profession. Il est probable que chaque mantéion avait ses exégètes attitrés, comme il avait ses prophètes; ce qui n'exclut pas cependant l'intervention des exégètes libres. A l'ombre du temple de Delphes s'abritait tout un essaim de devins[3] dont la principale fonction a dû être, non pas de remplacer ou de contrôler l'oracle,

1) Λοξίας de λοξός=*obliquus, ambiguus*. Quand l'astrologie devint à la mode, on expliqua ce surnom d'Apollon-Soleil par l'obliquité de l'écliptique (SCHOL. ARISTOPH., *Plut.* 8). — 2) L'oracle était toujours censé dicté par la Pythie qui parlait à la première personne, comme étant le dieu lui-même. Mais, au témoignage de Plutarque (*Pyth. orac.*, 25), on s'est douté de tout temps que la facture poétique ne venait pas d'elle. — 3) Μάντεις πυθικοί (EURIPID., *Androm.* 1103). On se représente aisément l'exégèse d'un oracle certifiée par l'empyromancie qui avait valu, soit à certains descendants de Pyrkon (HESYCH. s. v. πυρκόοι), soit aux Delphiens en général, le titre de πυρκόοι ou πυρικάοι. Sur les exégètes libres, voy. vol. II, p. 223.

mais de dégager sa pensée et de prouver, par les expériences de la divination inductive, l'exactitude de leur interprétation.

Derrière la corporation sacerdotale, qui a seule droit de nous occuper ici, nous apparaît par échappées la ville de Delphes, créée par l'oracle, avec sa constitution aristocratique, ses archontes, son sénat, ses luttes intestines [1] et son immoralité précoce, peuple de sacrificateurs et d'hôteliers à qui il arriva naturellement de perdre avant tout le monde la foi qu'il exploitait chez les autres.

Nous connaissons assez maintenant le matériel de l'oracle et ses desservants pour nous représenter ce qui se passait un jour de consultation.

Dans le principe, nous l'avons déjà dit[2], on n'interrogeait l'oracle qu'à de rares intervalles, peut-être une seule fois par an. Apollon n'était pas toujours à la discrétion des consultants et il avait fixé lui-même son jour d'audience. Mais, comme on savait qu'il restait tout l'été à Delphes, on se permit bientôt, après s'être assuré de son consentement par des épreuves préalables, de lui demander des consultations extraordinaires, sans pour cela abroger la règle. Il s'intéressait trop à la prospérité de son oracle de prédilection pour ne pas se montrer complaisant. Il y eut cependant, à toutes les époques, des jours néfastes (ἀποφράδες) signalés par le calendrier du lieu, pendant lesquels l'oracle devait s'abstenir de répondre même à un Alexandre [3]. On prit, à la fin, le parti de modifier le règlement et de rendre le trépied accessible une fois par mois [4], sans doute le septième jour [5], comme pour le mois Bysios. Si l'on prend ce régime comme mesure moyenne

1) Sur le gouvernement de Delphes, voy. les travaux de P. Foucart, A. Mommsen, etc. (ci-dessus, p. 41. 95). Inimitié tragique de Kratès et d'Orgilaos (Aristt., *Polit.* V, 3, 3. Plutarch., *Praec. polit.*, 32). — 2) Voy. ci-dessus, p. 84. — 3) Plutarch., *Alex.*, 14. Cf. αἰσία ἡμέρα ap. Euripid. *Ion*, 421. — 4) Plutarch., *Quaest. graec.*, 9. — 5) Le nombre 7 est d'origine astrologique et venu d'Orient avec Apollon.

de l'activité de l'oracle, et si l'on retranche de l'année les trois mois d'hiver consacrés à Dionysos, mais pendant lesquels l'oracle n'eût pu parler au nom d'Apollon absent, on arrive à un total d'environ neuf jours de consultations régulières par an, l'audience du mois Bysios restant de toutes la plus solennelle [1].

Le sort décidait de l'ordre dans lequel se présentaient les consultants[2], à moins que certains d'entre eux n'eussent reçu du sacerdoce delphique le privilège de προμαντεία [3], ou le droit de passer avant les autres. Mais avant de les admettre, il fallait une épreuve préalable pour savoir si Apollon les agréait. Cette précaution, déjà bien recommandée par le dieu lui-même dans l'*Hymne à Hermès* [4], n'était sans doute omise en aucun temps : elle était de rigueur les jours de consultations extraordinaires.

L'auguration étant une méthode peu pratique, on l'avait remplacée par le sacrifice. La victime, ordinairement une chèvre [5], parfois une brebis[6], un taureau ou un sanglier [7] était soumise par les prêtres à une docimasie sérieuse. « Il

1) J. Kayser (*Delphica*, p. 61) pense que, ce jour là, l'oracle appelait à la fois tous les consultants et leur donnait une ample réponse d'où chacun tirait ensuite ce qui lui paraissait aller à son adresse. C'est pour cela que tant d'oracles commencent par ἀλλά : ce sont comme des alinéas détachés. A. Mommsen (*Delphika*, p. 289), rapportant au 7 Bysios la « consultation générale devant le temple (χρηστήριον κοινὸν πρὸ ναοῦ, *Ion*, 420) » dont parle Euripide, admet que, ce jour-là, la Pythie s'asseyait sur les marches du temple, devant la foule amassée entre le grand autel et le pronaos, et rendait un oracle collectif, gratuit ou, du moins, à bon marché. Le reste du mois était consacré aux consultations particulières, plus compliquées, plus coûteuses aussi, qui se donnaient dans l'adyton, du haut du trépied. — 2) ÆSCHYL. *Eumen*. 30. Simplicius nous donne une formule employée pour le tirage au sort, formule qui, authentique ou non, n'a pu être rédigée avant l'époque où le culte de Tyché était à la mode. La voici : (Δελφοῖς δὲ καὶ προκατῆρχεν ἐν τοῖς ἐρωτήσεσι)· Ὦ Τυχὴ καὶ Λοξία, τῷ δὲ, τίνι θεμιστεύεις ; (SIMPLIC., *Phys*. II, p. 75). — 3) C. I. GRÆC., 1691-1693, etc. — 4) Voy., ci-dessus, p. 82. — 5) PLUTARCH., *Def. orac*. 49. De là la légende d'Aïx, fils de Python, et des chèvres de Coïétas. — 6 EURIPID., *Ion*, 229. — 7) PLUTARCH. *Def. orac.*, 49.

n'y a pas d'oracle rendu, à moins que la victime ne tremble de tout son corps et ne s'agite des cornes aux pieds pendant qu'on répand sur elle des libations. Il ne suffit pas qu'elle remue la tête, comme dans les autres sacrifices; il faut que tous ses membres tressaillent ensemble, frappés de palpitations et de frémissements qu'accompagne un murmure convulsif. Si ces symptômes ne se manifestent pas, les prêtres disent que l'oracle ne peut fonctionner et ils n'introduisent pas la Pythie [1]. » Un peu plus loin, Plutarque semble dire que l'épreuve par l'eau était réservée aux chèvres. « Pour les dispositions de l'âme, on les reconnaît chez les taureaux en leur donnant de la farine, chez les sangliers, en leur donnant des pois chiches. S'ils refusent, on estime que ces animaux ne sont pas sains [2]. »

Si les signes étaient favorables, la Pythie, après s'être purifiée par des ablutions dans l'eau de Kastalie [3], par des fumigations obtenues en faisant brûler du laurier et de la farine d'orge [4], pénétrait dans l'adyton, revêtue d'un costume théâtral [5] qui rappelait celui d'Apollon Musagète, buvait de l'eau de la source Kassotis, mettait une feuille de laurier

1) Plutarch., *Def. orac.*, 46. — 2) Plutarch., *ibid.*, 49. — 3) Les textes sont là-dessus si peu précis que l'on est embarrassé de choisir entre Kastalie et Kassotis. Si l'on compte les témoignages, c'est Kastalie qui est voisine du trépied et produit l'inspiration (Pind., *Pyth.* IV, 163 [297]. Euripid., *Iphig. Taur.* 1257. Ovid., *Met.* III, 14. Lucian., *Jup Trag.* 30. Nonn. *Dionys.*, IV, 310. Themist., *Orat.*, IV, p. 53). Mais Pausanias (X, 24, 7) dit expressément que la source de Kassotis, après avoir cheminé sous terre, « coule dans l'adyton du dieu et y rend les femmes fatidiques. » Les archéologues confirment le dire de Pausanias. Kastalie était à l'entrée de l'enceinte sacrée, Kassotis près du siège même de l'oracle. (Voy. P. Foucart, *Delphes*, p. 20-22, 77-78). Il faut donc admettre, ce qui est d'ailleurs attesté (Schol. Eurip., *Phoen.*, 222), que la Pythie faisait ses ablutions — comme les consultants eux-mêmes — à la fontaine de Kastalie où Apollon avait, dit-on, lavé sa chevelure (Hor., *Od.* III, 4, 61), et qu'elle buvait l'eau de Kassotis. Mais on voit bien aussi qu'on ne distinguait pas d'abord entre les deux sources et qu'on leur croyait la même origine. — 4) Plutarch., *Pyth. orac.*, 6. — 5) Plutarch., *ibid.*, 24.

dans sa bouche, et tenant à la main une branche du même arbre [1], montait sur le trépied. Alors les consultants qui attendaient dans une pièce attenante [2], étaient introduits à tour de rôle et posaient leur question, soit de vive voix, soit par écrit [3]. La Pythie enivrée, disait-on, par les vapeurs de l'antre et saisie par le dieu, tombait aussitôt dans une extase que les poètes se sont plu à décrire avec les couleurs les plus criardes [4] et que nous ne décrirons pas après eux. Ce qui est certain, c'est que cette crise nerveuse n'était pas toujours simulée, car, au temps de Plutarque, une pythie en mourut [5].

Chaque consultant recevait ensuite la transcription officielle de l'oracle par le prophète. S'il n'était que le délégué du client véritable, on lui remettait la réponse scellée et le proverbe disait qu'il risquait de perdre ou les yeux, ou la main, ou la langue, en cas d'indiscrétion [6]. Les oracles rendus aux envoyés des cités (θεωροί-θεοπρόποι) allaient rejoindre dans les archives de ces cités les autres documents officiels. A Sparte, ils étaient remis à la garde des rois et des Poithéens, théores permanents de l'Etat [7]. A Athènes, les Pisistratides en avaient déposé dans l'acropole [8]. On parle d'une collection analogue à Argos [9], et il est probable que

1) μασησαμένη τῆς δαφνῆς (LUCIAN., *Bis accus.*, 1). Lucien ajoute qu'elle « secouait le trépied, » et le scoliaste d'Aristophane (*Plut.* 213) dit qu'elle « secouait les lauriers qui se trouvaient près du trépied. » Le laurier était prodigué à Delphes sous toutes les formes. Les textes parlent de rameaux, de couronnes, de guirlandes (Cf. SCHOL. ARISTOPH., *Plut.* 39), de lauriers croissant sur le bord de l'antre, sans compter le laurier cueilli à Tempé. On ne distingue pas bien, à travers tout ce feuillage, comment en usait la Pythie. Voy., pour tous les renseignements sur ces questions, C. BŒTTICHER, *Der Baumkultus des Hellenen*, XXIII, XXIV, p. 338-392. — 2) PLUTARCH., *Def. orac.*, 50. P. FOUCART, *ibid*, p. 74-75. — 3) Le scoliaste d'Aristophane (*Plut.* 39) dit que les questions étaient présentées à la Pythie écrites sur des tablettes encadrées de lauriers. Cf. les lames de plomb de Dodone. — 4) Aucun n'a dépassé en hyperboles violentes le long récit de la *Pharsale* (V, 71-235). — 5) PLUTARCH., *Def. orac.*, 51. — 6) SUID., s. v. Τὰ τρία. — 7) Voy., vol. II, p. 217. — 8) HEROD., V, 90. — 9) διφθέραι μελαγγραφεῖς πολλῶν γέμουσαι Λοξίου γηρυμάτων (EURIPID., *Fragm.* 629. Nauck).

tous les États en relation avec Delphes considéraient comme un dépôt précieux les prophéties qui les concernaient. A plus forte raison les prêtres de Delphes, qui avaient besoin de coordonner les réponses de l'oracle avec les réponses précédemment rendues, gardaient-ils copie de tout ce qui sortait de leurs mains [1]. C'est de telles collections qu'est sortie une bonne partie de ces oracles que nous avons déjà rencontrés aux mains des exégètes.

Avant de jeter un coup d'œil sur les débris de cette révélation, sur les ordres, les conseils, les préceptes émanés de Delphes, et d'apprécier l'espèce de domination morale exercée en Grèce par l'oracle, il est bon de le voir s'essayer au gouvernement des esprits. On comprendra mieux, après l'avoir vu à l'œuvre, ce qui a fait sa force et sa faiblesse.

D. HISTOIRE DE L'ORACLE, DES ORIGINES A LA RECONSTRUCTION DU TEMPLE D'APOLLON.

Arrivée des Doriens dans la Doride. — Asservissement des Dryopes. — Institution de l'amphictyonie delphique. — L'oracle sous la protection des Amphictyons. — Histoire légendaire de l'oracle. — Les amis et les ennemis d'Apollon. — Les Doriens dans le Péloponnèse, échappant en partie à la direction de l'oracle. — Attraction exercée sur eux par les cultes locaux. — Légende d'Héraklès ravisseur du trépied. — Fondation de l'oracle d'Apollon Pythæys à Argos, la métropole achéenne. — Rapt du trépied par l'Argien Corœbos. — Sparte unique foyer de l'esprit dorien. — Lycurgue et la révélation apollinienne. — Rôle de l'oracle dans les guerres de Messénie. — Sparte incorporée à la fédération olympique. — Avances faites par l'oracle aux cités ioniennes. — Rupture entre Delphes et Krisa. — La première *Guerre sacrée*. — Réorganisation des jeux pythiques : ère des Pythiades. — Incendie et reconstruction du temple de Delphes.

L'oracle de Pytho a dû à l'invasion dorienne les moyens d'influence dont il s'est si heureusement servi. C'est pour

1) Lysandre fait courir des prophéties soi-disant sorties des « archives secrètes où les prêtres conservaient de très anciens oracles, etc.» (PLUTARCH., *Lysand*. 26. Cf. PHOT., *Lex*. s. v. Ζύγαστρον).

avoir façonné à sa guise la plus croyante des races helléniques, avant qu'elle ne se répandît, comme une coulée de métal en fusion, dans les moules politiques ébauchés déjà par les tribus aînées, qu'il est devenu le conseil et, plus d'une fois, l'arbitre des cités. Le jour où les Doriens s'installèrent entre l'Œta et le Parnasse, dans le pays des Pélasges Dryopes, il eut à sa dévotion des hommes de foi et d'énergie. Ces pieux serviteurs d'Apollon reportèrent sur le sanctuaire du Parnasse, où ils retrouvaient leur dieu, tout le respect dont ils avaient jadis entouré leur Pythion de l'Olympe, et ils commencèrent par consacrer à Pytho les prémices de leur conquête. Ceux des Dryopes qui ne voulurent point chercher au loin une nouvelle patrie furent transportés près de Kirrha, déclarés serfs d'Apollon et obligés de payer une redevance à son temple[1]. Ainsi commença ce qu'on appellerait de nos jours le pouvoir temporel du sacerdoce pythique. Les prêtres y trouvèrent le double avantage et d'avoir des vassaux et d'être débarrassés de voisins rebelles à leur propagande. Ils ne se montrèrent pas ingrats. Les Doriens reçurent d'eux le Péloponnèse, à charge de le prendre. L'oracle ne laissa jamais révoquer en doute le droit des Doriens sur l'héritage d'Héraklès. Bien des siècles plus tard, Isocrate mettait encore dans la bouche d'Archidamos la justification de la conquête dorienne, appuyée sur la parole de l'oracle. « Lorsque Héraklès, dit-il, eut échangé sa vie mortelle contre la con-

1) Les conquêtes doriennes, faites sous la conduite des Héraklides, sont souvent données, en langage mythique, pour des exploits d'Héraklès. C'est Héraklès qui chasse les Dryopes de la Doride (Strab., VIII, 6, 12. Pausan., IV, 34, 6. Schol. Ap. Rhod., I, 1218). Les Dryopes sont des Pélasges (Léléges) : leur nom signifie des hommes des bois ou des chênes (δρῦς) et Aristote (ap. Strab. *ibid.*) faisait de Dryops un fils d'Arkas. Or, on sait qu'Arcadien est synonyme de Pélasge. Les serfs transportés près de Kirrha s'appelèrent Κραυγαλλίδαι, Κραυαλλίδαι (Harpocr. s. v.) ou Ἀκραγαλλίδαι (Æschin., *In Ctes.* § 107), du héros éponyme Kragaleus, fils de Dryops, qui fut pétrifié par Apollon (Anton. Lib., 4).

dition de dieu, d'abord ses enfants, persécutés par des ennemis puissants, se trouvèrent en toutes sortes d'errements et de dangers, et, après la mort d'Eurysthènes, ils émigrèrent chez les Doriens. A la troisième génération, ils vinrent à Delphes, voulant consulter l'oracle sur certaines choses. Or, le dieu ne répondit pas à leurs questions, mais il leur ordonna d'aller dans leur patrie. En méditant sur cette révélation, ils trouvèrent qu'Argos était leur patrie [1]. » Il y a sans doute de l'exagération à attribuer ainsi toute l'initiative à l'oracle, mais on ne saurait douter que les Doriens n'aient conquis le Péloponnèse avec des armes bénies par Apollon Pythien.

Mais déjà Pytho avait construit son chef-d'œuvre, la fameuse amphictyonie qui fut le plus grand effort fait par la race grecque pour constituer une nation. On sait peu de chose concernant les origines et l'âge de cette institution [2], mais, on devine, à la complexité de son mécanisme, qu'elle a été le résultat d'une fusion opérée entre des groupes préexistants. Elle gravitait autour de deux cultes, celui d'Apollon et celui de Déméter, et elle avait deux lieux de réunion, Delphes et Anthéla. On aurait pu prédire de hautes destinées à une fédération qui paraît avoir introduit dans l'usage le nom générique d'Hellènes, applicable à tous ses membres, à une ligue qui eut un instant l'ambition de formuler les règles du droit international et d'ébaucher le cadre d'une

1) Isocrat., *Archid.* § 17. — 2) Il y a, sur ce sujet, depuis le mémoire de L. de Valois (1714) quantité de dissertations dont nous ne citerons que la plus récente : H. Bürgel, *Die pylæisch-delphische Amphictyonie*. München, 1877. L'antiquité de l'amphictyonie est attestée par la légende (Amphictyon fils de Deucalion) et surtout par la composition de l'amphictyonie, laquelle ne correspond plus à l'état de la Grèce aux temps historiques. Les douze peuples de l'amphictyonie primitive étaient les : 1° *Ioniens*, 2° *Dolopes*, 3° *Thessaliens*, 4° *Æníanes*, 5° *Magnètes*, 6° *Maliens*, 7° *Phthiotes*, 8° *Doriens*, 9° *Phocéens* (et Delphiens) 10° *Locriens*, 11° *Béotiens*, 12° *Perrhæbes*. Chaque peuple avait un suffrage au conseil.

religion commune [1]. Les prêtres d'Apollon, qui en étaient l'âme, crurent avoir mis la main sur tout un peuple. Ils se trompaient, ou ils ne se montrèrent pas à la hauteur de leur tâche. S'il est vrai que l'amphictyonie ait imposé à tous ses membres l'obligation de ne priver d'eau et de ne détruire aucune ville dans toute l'étendue de la confédération [2], on vit cette règle d'humanité violée dans une guerre sacrée faite au nom d'Apollon et sous ses yeux [3]. On prétend que l'oracle s'était fait un devoir « de ne pas donner ses conseils à des Hellènes en guerre avec des Hellènes [4], » et son histoire le montre intervenant à chaque instant dans les discordes intestines de la Grèce sans s'attribuer le rôle de conciliateur.

L'amphictyonie, qui pouvait devenir une nation, resta une espèce de ligue religieuse dont la principale, pour ne pas dire la seule préoccupation était de protéger les intérêts matériels de l'oracle. On ne lui connaît guère d'autre rôle à l'époque historique. Il y avait, dans le serment des Amphictyons, une phrase qu'ils prirent toujours au sérieux ; c'est celle par laquelle ils s'engageaient, « si quelqu'un volait le temple du dieu, ou était complice du vol, ou attentait à quelqu'une des choses sacrées, à le punir de la main, du pied, de la voix et de toute leur force [5]. » L'oracle était donc sous la protection de la grande majorité des Hellènes et acquérait par là le caractère d'une institution nationale. Quand on veut apprécier l'influence, d'ailleurs variable, qu'il a exercée, il ne faut pas oublier que ses fêtes, ses jeux, l'inventaire

1) Il est douteux que l'amphictyonie ait réellement dressé le canon des douze grands dieux et leur ait donné le surnom d'Olympiens, emprunté aux souvenirs des Doriens. Il est facile de démontrer que ce canon est aussi variable que celui des sept Sages, ce qui revient à dire qu'il n'y jamais eu de liste universellement acceptée (Voy. K. Lehrs, *Das sogenannte Zwœlfgœttersystem* [Pop. Aufs. p. 235-258]). — 2) Serment des Amphictyons ap. Æschin., *De fals. leg.* § 115. — 3) Voy. ci-dessous. — 4) Xenoph. *Hellen.*, III, 2, 22. — 5) Æschin, *ibid.* Cf. Strab., IX, 3, 7.

et la gestion de sa fortune, ses prétentions et ses griefs, ont suffi à occuper les séances du grand conseil fédéral.

Nous ne pouvons guère restituer l'histoire de l'oracle à cette époque reculée d'après les annales édifiantes qu'il s'était lui-même composées. On y parle souvent d'attaques brutales, de violences sacriléges venues de divers côtés et vengées, soit par le dieu lui-même, soit par ses fidèles Doriens. La lutte contre les méchants avait été ouverte par Apollon en personne, qui avait tué un brigand eubéen, Pythès, fils de Krios [1], substitué, comme fléau de la région, au serpent Python. Puis c'était le roi d'Argos, Danaos, qui avait saccagé les alentours du Parnasse et brûlé le temple d'Apollon. L'indifférence des Hellènes, qui avaient abandonné le sanctuaire aux dévastateurs, avait été punie par une stérilité générale qui ne céda qu'à l'institution des jeux pythiques [2]. Orchomène et ses Phlégyens étaient signalés aussi à l'horreur des fidèles. On racontait comment Phlégyas, père ou frère de l'impie Ixion, irrité des amours d'Apollon avec sa fille Koronis, avait incendié le temple, mais avait été tué par les flèches du dieu et condamné dans les enfers à un éternel supplice [3]. Thèbes avait appris de même comment finissent les ennemis d'Apollon. Son roi Amphion avait été tué devant le temple qu'il voulait détruire [4]. Héraklès, au contraire, était venu, dans les moments difficiles, puiser force et confiance auprès de l'oracle qui lui montrait l'apothéose au bout de sa rude carrière [5]. Héraklès n'avait été ingrat ni envers Asklépios son médecin, ni envers Apollon Pythien. Il avait élevé à l'un une chapelle près d'Amyklæ, à l'autre,

1) Pausan., X, 6, 5. — 2) Augustin., *Civ. Dei*, XVIII,12. — 3) Les Phlégyens sont chargés de trop de crimes pour qu'il n'y ait pas là le souvenir d'une lutte réelle. Leurs héros, Tityos, Phlégyas, Phorbas, ont tous insulté, ou Apollon, ou sa mère, ou ses prêtres, et ont été exterminés, ou par les traits d'Apollon, ou par la foudre de Zeus, ou encore par Poseidon. — 4) Hygin, *Fab.*, 9. — 5) Serv., *Æn.*, VIII, 269.

un temple sur la côte d'Achaïe, entre Pellène et Ægire [1], ou, ce qui revient au même, les Doriens le firent pour lui. Le platane de Delphes immortalisait le souvenir de la consultation d'Agamemnon [2]. L'oracle ne prenait évidemment pas à sa charge les faits et gestes d'Apollon en Troade, car il eût été embarrassé de justifier le rôle anti-patriotique du dieu qui fut, durant toute la guerre, l'adversaire décidé des Achéens. La pénitence d'Oreste et l'influence de Néoptolème fils d'Achille formaient un contraste plein d'enseignements. Outré qu'Apollon eût laissé assassiner Achille dans son temple de Thymbra, Néoptolème était venu à Delphes pour y exercer des représailles [3]. Bien des versions couraient sur sa mort, mais on s'accordait à la regarder comme le châtiment de son impiété [4]. Cependant, ce héros, qui devait être cher aux Thessaliens et qui passait pour avoir aimé une petite fille d'Héraklès [5], n'était pas rangé parmi ceux qui subissent des peines éternelles. Son sang avait apaisé les dieux, et les sacrifices annuels qu'on lui offrait à Delphes [6] apaisaient à leur tour le courroux de son ombre.

Pendant que ces légendes, toutes chargées d'intentions morales et d'avertissements comminatoires, s'élaboraient à Delphes, les Doriens s'installaient dans le Péloponnèse et se dispersaient pour garder leurs conquêtes. Chacun de leurs pas avait été guidé par les conseils de l'oracle, et c'était avec son agrément qu'ils appliquaient aux cités transformées par eux les antiques lois d'Ægimios. Cependant, il était à craindre que les conditions nouvelles dans lesquelles allait vivre et se développer le génie dorien n'altérassent le dévouement

1) Pausan., III, 19, 7; 20, 5. — 2) Theophr. *H. Plant.*, IV, 13. Plin., XVI, [44], 238. — 3) Euripid., *Androm.*, 51 sqq. 1095. Serv., *Æn.*, III, 332. — 4 Cf. G. F. Jatta, *L'assassinio di Neottolemo* ap. Annal. Instit. di corr. Arch. 1868, p. 235-248. — 5) Justin., XVII, 3, 4. Voy. vol. II, p. 297. — 6) Pausan., X, 24, 5. Aussi l'ombre de Neoptolème défend, plus tard, le temple contre les Gaulois (Pausan., X, 23, 2, 1, 4. 4).

ingénu des Doriens à l'égard de Pytho. Ils rencontraient, dans la vallée de l'Eurotas et ailleurs, divers cultes apolliniens, notamment celui d'Apollon Amyklæos et celui d'Apollon Karneios, qui pouvaient les distraire de l'adoration d'Apollon Pythien. A Olympie, c'était un culte antique, un oracle vénérable où Gæa, Thémis, Zeus lui-même offraient une direction aux consciences [1]. Peut-être même, respectueux des traditions archaïques, les Doriens étaient-ils tentés de s'incliner devant les divinités arcadiennes, Hermès, prophète autant que messager de Zeus, et Pan, dont on disait qu'Apollon s'était fait le disciple [2]. Eût-elle été inaccessible à toutes ces influences, la race dorienne, gouvernée par des Héraklides et rencontrant partout dans ses traditions le souvenir d'Héraklès, pouvait céder inconsciemment au désir de glorifier cet ancêtre et de recourir à ses conseils paternels avec la confiance qu'inspirait jusque-là l'oracle d'Apollon. Ce danger n'avait rien de problématique, car on voit Ambrakia, fondée au milieu du VIIe siècle par les Corinthiens, faire passer le culte d'Héraklès avant celui d'Apollon, et cela, s'il en faut croire la légende, après réflexion et de propos délibéré. Les Ambrakiotes convenaient qu'ils avaient des obligations à Apollon et à Artémis; mais ils consacrèrent leur ville à « Héraklès et à ses enfants, » parce que les habitants de Corinthe, leur métropole, descendaient d'Héraklès [3].

L'oracle de Pytho dut, sous peine de perdre son hégémonie, lutter contre toutes ces séductions et c'est une étude curieuse que de rechercher, dans les réminiscences de cet âge, la trace de ses efforts. Il réussit complètement à prévenir le développement d'une révélation fondée sur le culte d'Héra-

1) Voy. vol. II, p. 332. — 2) Voy. vol. II, p. 383. 397 sqq. — 3) ANTONIN. LIBER., 4.

klès. La légende si connue du rapt du trépied [1] n'est pas autre chose, ce semble, que l'expression mythique des efforts faits par les deux religions qui se disputaient alors le cœur des Doriens. Un jour Héraklès, encore souillé du sang d'Iphitos, avait voulu forcer la pythie Xénokleia à monter pour lui sur le trépied. Irrité du refus de la prophétesse, il avait emporté le trépied, les uns disaient simplement, hors du temple [2], les autres, jusqu'à Gythion, au fond du Péloponnèse [3], ou à Phénée, en pleine Arcadie [4]. Apollon ayant poursuivi le ravisseur, il y avait eu un combat acharné entre les deux invincibles, combat terminé par une intervention supérieure et par la soumission volontaire d'Héraklès. Le conte, ainsi présenté, n'explique pas ce qu'Héraklès voulait faire du trépied. Il y manque un trait que l'on retrouve ailleurs. Héraklès entendait, avec le trépied, se créer un « oracle à lui [5]. » Ce n'était point, de sa part, malice noire, mais dérangement d'esprit. Tout le monde s'accorde à placer l'aventure du trépied au cours de la folie qui punit le meurtrier d'Iphitos et dont il fut guéri par Apollon. En somme, le culte d'Héraklès resta, chez les Doriens, subordonné à la religion d'Apollon et il n'y eut plus de conflit à craindre.

Le rôle effacé des oracles de Pan et d'Hermès montre bien que, de ce côté-là aussi, l'hégémonie apollinienne ne reçut aucune atteinte. L'*Hymne à Hermès*, si souvent cité déjà [6],

1) Héraklès τριποδοφόρος est représenté sur tant de monuments figurés que l'on ne peut douter de la grande notoriété de la légende. (Voy. la planche reproduite par P. Decharme, *Mythol. de la Grèce*, p. 481). On a sur le sujet des dissertations spéciales de Fr. Passow, Th. Panofka, Zoega, F. G. Welcker, E. Curtius. Passow avait déjà remarqué que la fable en question hante spécialement le Péloponnèse. — 2) Pausan., X, 13, 8. Cf. Hygin., *Fab.*, 32. C'est là la version de Delphes, où l'on n'admettait pas non plus qu'il y eût eu bataille entre Héraklès et Apollon. — 3) Pausan., III, 21, 8. — 4) Plutarch., *Ser. num. vind.*, 12. Phénée ayant été inondée, on vit là une vengeance tardive d'Apollon. — 5) μαντεῖον ἴδιον (Apollod., II, 6, 2). — 6) Voy. vol. I, p. 191-192. vol. II, p. 398.

représente à peu près la transaction intervenue entre le fils de Maïa et celui de Lêto. Le culte d'Apollon lui-même, soit implanté dans les populations achéennes, soit importé par les Doriens, était autrement dangereux. Le raisonnement qui, plus tard, compromit la stabilité des oracles, menaça de bonne heure les privilèges acquis. Les Doriens se souvenaient d'avoir adoré Apollon sur l'Olympe avant de le révérer à Pytho: il n'y avait pas de raison pour qu'Apollon ne les suivît pas, avec tous ses attributs, dans leur nouvelle patrie. Il n'y avait même pas de raison pour qu'il ne les y eût pas précédés, sous une forme différente peut-être, mais également vénérable. Les Doriens ne pouvaient pas refuser de compter, par exemple, avec Apollon Karneios, qui paraît avoir été investi aussi du pouvoir fatidique. La légende nous renseigne à peu près sur la façon dont fut réglée cette question de conscience. Elle dit que les Doriens tuèrent le prophète Karnos, étranger à leur race, et firent un accommodement avec le dieu[1] qui, évidemment, renonça à exercer parmi eux son ministère prophétique. Mais il était moins aisé d'empêcher la fondation d'oracles inspirés par Apollon Pythien lui-même, le protecteur et le compagnon des Doriens. La gloire d'Argos, capitale des Héraklides, exerçait sur le culte national des Doriens une attraction puissante. Si Apollon voulait s'installer au milieu de son peuple, c'était là qu'il devait siéger. Aussi peut-on constater qu'il s'est fondé à Argos, par l'initiative d'un soi-disant Pythæys[2], c'est-à-dire d'Apollon Pythien en personne, un oracle pourvu d'une pythie, autour duquel se groupèrent un certain nombre de villes habituées à considérer Argos comme leur suzeraine, Hermione[3], Asine[4], Épidaure[5]

1) Voy. vol. II, p. 57. — 2) PAUSAN., II, 24, 1, et ci-dessous, *Oracles d'Apollon Diradiote et d'Apollon Lykeios*. — 3) PAUSAN., II, 34, 4. — 4) PAUSAN., II, 36, 5. — 5) THUCYD., V, 53.

et Sparte elle-même[1]. C'était un véritable schisme qui se préparait, encouragé par l'indocilité naturelle du génie grec et sa répugnance pour toute centralisation excessive. Mais Argos était une renommée achéenne et l'invasion des Doriens ne fit que hâter sa décadence. Son oracle eut même fortune et ne porta pas longtemps ombrage aux prêtres de Pytho[2]. Une légende obscure et compliquée, que Pausanias a recueillie à Mégare, renferme peut-être une allusion ironique à cette tentative avortée. Un Argien, nommé Corœbos, étant allé à Delphes pour régler un différend avec Apollon, la Pythie lui ordonna d'emporter le trépied et de bâtir un temple à Apollon au lieu où il le laisserait tomber. Corœbos avait alors repris le chemin de son pays, mais le trépied était tombé en route près de Mégare, au lieu appelé depuis Tripodiscos[3]. Ne dirait-on pas que les Argiens ont voulu dérober à Pytho son inspiration et qu'ils n'ont pu apporter jusque chez eux le privilège convoité ?

L'oracle de Delphes paraît donc être parvenu à surveiller, même de loin, les Doriens qui avaient pris, dans l'ancienne Doride, l'habitude de lui obéir. Il ne se crée point, dans le Péloponnèse, de corporation sacerdotale qui balance son autorité et l'oracle pélasgique d'Olympie ferme pour toujours le *Gœon* d'où il tirait jadis ses révélations. Et pourtant, ce n'était là qu'un demi-succès. La fusion progressive des Doriens

1) Diod., XII, 78. De plus, les Spartiates, qui célébraient les *Hyakinthia* et les *Karneia* en l'honneur d'Apollon Amykléen et Karnéen, confondaient Apollon Pythæys avec Apollon Amykléen (Pausan., III, 10, 8; 11, 9). Il est probable que les cultes d'Apollon Pythien à Mégare, Sikyone, Trœzen, Ægine, Tégée, Phénée, relevaient aussi de l'Apollon d'Argos. — 2) Plutarque raconte que, la dynastie des Téménides étant venue à s'éteindre (vers 700), les Argiens envoyèrent consulter l'oracle de Delphes sur le choix d'une autre famille (Plutarch., *De fort. Alex.* II, 8). L'oracle local est là bien oublié. — 3) Pausan., I, 43, 8. Le nom du lieu signifie probablement *trivium*, et le conte a dû être inventé pour en donner une étymologie, mais l'intervention de l'Argien n'en est pas moins un détail intéressant.

avec les races conquises relâchait peu à peu les liens de l'amphictyonie delphique. L'oracle ne trouvait plus d'obéissance assurée qu'à Sparte. Là, malgré quelques concessions faites aux cultes locaux, le groupe dorien, isolé du reste de la population et hostile aux influences du dehors, conservait intacte sa première foi. Là, les institutions d'Ægimios avaient été complétées et fixées à jamais par un pieux législateur qui ne voulait tenir son autorité que de l'oracle de Delphes. Lycurgue, sur la biographie duquel, de l'aveu de Plutarque lui-même[1], on ne possède pas un détail authentique, tient de si près au mythe qu'on a pu voir en lui soit une personnification de l'autorité sacerdotale, soit même un décalque humain du type d'Apollon[2]. C'est de Delphes que Lycurgue rapporte les preuves de sa mission et la garantie solennelle donnée à ses lois par la parole du dieu; c'est là que la Pythie lui décerne comme une apothéose anticipée[3], là qu'il retourne pour mourir[4]. Les âges postérieurs oublièrent volontiers que la constitution de Sparte devait beaucoup aux lois de Minos, et que Minos passait plutôt pour un confident de Zeus que pour un serviteur d'Apollon. On ne voulut plus voir, dans le code

1) PLUTARCH., *Lycurg.*, 1. — 2) Voy. la dissertation de H. GELZER, *Lykurg und die delphische Priesterschaft* ap. *Rhein. Mus.*, XXVIII [1873], 1-55, où sont rassemblés tous les textes relatifs à la question. L'auteur démontre facilement que Λυκοῦργος ou Λυκόεργος convient très bien comme épithète d'Apollon (cf. Λύκιος, Λυκαῖος). Il préfère cependant admettre que Lycurgue n'est pas un simple mythe, mais une incarnation humaine d'Apollon. Or il n'y a qu'un prêtre qui puisse passer pour l'incarnation d'un dieu, et qu'une corporation sacerdotale qui ait pu accomplir l'œuvre de Lycurgue. Comme Lycurgue est dit de la famille royale, M. Gelzer conclut qu'il a existé à Sparte un sacerdoce, soumis à Delphes, dont le chef portait le titre de Λυκοῦργος attaché non à sa personne, mais à sa fonction, et que ce grand-prêtre était appelé métaphoriquement le « frère du roi. » Les prémisses sont bien posées ; la conclusion est aventureuse. L'oracle de Delphes suffit à expliquer Lycurgue. — 3) HEROD., I. 65. Cf. DIOD., VII, 14. EUSEB.. *Praep. Evang.*, V, 27, etc. — 4) Diverses traditions font mourir Lycurgue à Delphes (PLUTARCH., *Lyc.*, 29. à Kirrha (PLUTARCH., *Lyc.*, 37), à Elis (PAUSAN.. VI, 24, 6) et en Crète (PLUTARCH., *Lyc.* 31).

qui fit de Sparte une cité unique en son genre, que l'œuvre du dieu de Delphes[1]. Les *Rhetra* passaient pour le résumé des révélations faites au législateur, et, comme les choses valent surtout pour l'idée qu'on s'en fait, c'est bien l'influence de l'oracle pythique qui s'établit à demeure à Sparte avec les lois de Lycurgue.

Aussi l'oracle seconda de tout son pouvoir l'ambition de la cité modèle. Il montra en particulier, dans les guerres de Messénie, une partialité à peine déguisée. Le peuple messénien avait plus d'un tort aux yeux de l'oracle de Delphes. Non-seulement il occupait un sol fertile, convoité par les Spartiates, mais, au lieu d'accueillir la propagande religieuse partie de Delphes, il venait de nouer des relations avec le sanctuaire rival de Délos[2] et avait pour conseillers ordinaires des devins Iamides, originaires d'Olympie[3]. Il n'en fallait pas tant pour rendre les Messéniens indignes de pitié. La guerre d'extermination qui leur fut faite est toujours représentée comme justifiée par leur impiété[4]. On raconte que les Messéniens, bloqués sur l'Ithome, envoyèrent à Delphes le devin Tisis, et qu'ils en reçurent l'ordre cruel d'immoler une jeune

1) Suivant une tradition, qui doit être la plus ancienne, Lycurgue est allé demander à Delphes la confirmation de ses lois apportées de Crète (HEROD., I, 65. XENOPH., *Rep. Laced.*, VIII, 5. EPHOR. ap. STRAB., X, 4, 19. CIC. *Divin.*, I, 96). Mais l'autre tradition, qu'Hérodote connaît aussi, finit par l'emporter (PLAT., *Legg.* I, p. 632. PAUSAN., III, 2, 4. PLUTARCH., *Lyc.* 6. 13; *Def. orac.* 19. STRAB., XVI, 2, 38. CLEM. ALEX., *Strom.*, I, § 170. THEODORET., *Adv. graec.* X, p. 123, etc.). Elle avait pour elle le sens du mot ῥῆτραι=*effata*, qu'on interprète presque toujours par μαντεῖαι, χρησμοί (PLUTARCH., *ibid.*, SUID., PHOT., s. v. Ῥῆτραι). Les ennemis du merveilleux se chargèrent d'expliquer la contradiction; ils dirent que Lycurgue avait imité Minos jusqu'au bout en se donnant pour le confident d'Apollon, et qu'il feignit de rapporter de Pytho ce qu'il y avait au contraire porté pour le faire certifier par l'oracle (POLYB., X, 2, 11. JUSTIN., III, 3, 10. POLYÆN., I, 19, 1). Polyænus dit même crûment que la Pythie donna sa garantie pour de l'argent « χρήμασι πεπεισμένη. » (Cf. C. W. GŒTTLING, *Ueber die vier lykurgischen Rhetren*, ap. Gesamm. Abhandl., I, p. 317-351). — 2) PAUSAN., IV, 4, 1. — 3) PAUSAN., IV, 9, 3, etc. Voy., vol. II. p. 63-65. — 4) Voy. particulièrement ISOCRAT., *Archidam.* § 11-32.

fille du sang des Æpytides Plus tard, lorsque Aristomène, l'effroi des Spartiates, vient à Delphes demander où est son bouclier perdu, on l'envoie à Lébadée, à l'oracle de Trophonios[1]. Archidamos résume comme il suit les rapports de Pytho avec les belligérants. « La guerre traînant en longueur et les deux partis ayant envoyé à Delphes, eux pour implorer le salut, nous pour demander par quel moyen nous nous emparerions le plus vite de leur cité, à eux l'oracle ne répondit pas, attendu que leur demande était injuste, et à nous, il nous enseigna quels sacrifices il fallait faire et à qui nous devions demander du secours[2]. »

Mais, une fois la Messénie conquise, Sparte se trouva en contact avec l'Élide. Après avoir essayé de la conquérir, elle comprit qu'elle n'arriverait à dominer le Péloponnèse qu'en se glissant dans l'amphictyonie, fondée par les Pélopides, dont le centre était le culte de Zeus Olympios. Elle fit donc sa paix avec les Arcadiens, d'une part[3], avec les Eléens, de l'autre, et elle put d'autant mieux sauver les apparences que les Héraklides s'étaient de tout temps donnés pour les descendants et les continuateurs des dynasties achéennes. A Olympie, les Doriens invoquèrent, comme à l'ordinaire, des droits traditionnels, et le temple de Zeus passa depuis lors pour avoir été bâti par Héraklès[4].

L'admission des Spartiates dans la fédération olympique était pour l'oracle de Delphes une grave menace. Olympie

1) Pausan., IV, 16, 6. Le bouclier se retrouve en effet à Lébadée et le conte, ainsi arrangé, ne met pas Delphes en suspicion. Mais, si elle a un fond historique, la légende paraît indiquer que les Messéniens renoncèrent à consulter Apollon et s'adressèrent à l'antique oracle de Zeus Trophonios. — 2) Isocr., *ibid.* § 31. — 3) Les Spartiates avaient demandé à Delphes la possessión de l'Arcadie. L'entreprise ayant échoué, l'oracle de Pytho fit savoir qu'il l'avait déconseillée (Herod., I, 66), en leur accordant toutefois Tégée (Herod., I, 66-68. Polyæn., I, 8). Aussi, plus tard, les Spartiates s'adressèrent à ce sujet à Zeus Dodonéen (Diod., XV, 72. Cf. vol. II, p. 314). — 4) Schol. Pind., *Olymp.* V, 10.

avait un oracle, des jeux, ou plutôt, comme disaient les Grecs, des concours (ἀγῶνες) solennels protégés par une trêve sacrée (ἐκεχειρία) et qui attirèrent bientôt les regards de la Grèce entière. En même temps, l'autorité des rois Héraklides allait s'affaiblissant de jour en jour : les quatre Poithéens que l'oracle avait placés près d'eux pour le représenter à toute heure ne pouvaient plus tirer grand parti de leur bonne volonté tenue en échec par le pouvoir grandissant des éphores. Ces éphores, créés pour surveiller les rois, semblaient également tenir en suspicion l'oracle pythique : ils avaient à Thalamæ leur oracle particulier, de sorte que la direction des affaires de la cité échappait aux prêtres d'Apollon.

Ceux-ci songèrent alors à se rapprocher des Ioniens qui faisaient partie de l'amphictyonie delphique, c'est-à-dire, d'Athènes et de Sikyone dont la population était encore à demi ionienne. Ils se hâtèrent d'autant plus de se faire de nouveaux amis qu'ils se sentaient menacés dans leur indépendance et dans leurs revenus par les Kriséens. Les Kriséens, en effet, ne se consolaient pas d'avoir perdu, par le fait de l'invasion dorienne, le protectorat ou plutôt la propriété de l'oracle. Delphes, qui, à l'origine, n'était qu'une dépendance de la ville crétoise, s'était fait une situation inviolable, garantie par le conseil amphictyonique. Krisa s'en vengeait en molestant les pélerins le long du chemin qui conduit de Kirrha à Delphes, et en levant sur eux des taxes arbitraires[1]. Les tyrans qui y règnaient alors[2] avaient moins de scrupules

1) Strab., IX, 3, 4. Ils avaient en dernier lieu, paraît-il, enlevé la fille d'un roi de Phocide et un certain nombre de jeunes filles d'Argos qui revenaient de Pytho (Athen., XIII, § 10). — 2) On entend parler, à l'origine, d'un roi de race Æakide, Strophios, fils de Krisos (Pausan., II, 29, 4). Au VIIe siècle, Krisa était gouvernée par le tyran Daulios, fondateur de Métaponte (Strab., VI, 1, 15). Cf. J. F. Tetschke, *De Crisa et Cirrha*, Strals., 1854. L. Preller, *Delphica* (I. *Crisa und sein Verhæltniss zu Kirrha und Delphi*).

peut-être que les rois légitimes d'autrefois: ils étaient, de plus, odieux aux prêtres de Pytho, gardiens des saines traditions politiques. Il y avait là le germe d'un conflit qui devait éclater quand le sacerdoce de Pytho aurait trouvé des alliés.

Il ne fut pas bien difficile d'exciter le zèle des Ioniens. On pouvait, au besoin, leur faire remarquer que la Pythie parlait leur dialecte; que, loin d'être aveugle pour les défauts des Doriens, l'oracle avait blâmé la cupidité des Spartiates[1] et leur avait refusé l'Arcadie; que la bienveillante indiscrétion du Delphien Cléomantis avait enseigné à Codros le moyen de sauver l'Attique de l'invasion dorienne[2]. Athènes, du reste, prenait déjà les conseils de Solon qui savait apprécier l'importance de cette évolution politique, et le tyran de Sikyone, Clisthène, fut enchanté de voir l'oracle qui l'avait combattu faire amende honorable et accepter ses services[3]. On s'entendit facilement de part et d'autre. Le culte d'Apollon Pythien fut introduit, par Épiménide et Solon, dans la religion de la cité athénienne et mis sur le même rang que celui d'Apollon Délien[4]. Les prêtres de Pytho, qui avaient cherché, quelques années auparavant, à placer Athènes sous le joug d'un tyran de leur choix[5], furent heureux d'obtenir d'une piété bien entendue plus qu'ils ne pouvaient attendre d'un coup de force.

1) Tyrt., *fragm.*, 3. Suid., s. v. Λυκοῦργος. — 2) Lycurg., *Adv. Leocrat.* § 87. Suidas, s. v. Εὐγενέστερος. — 3) Herod., V, 67. — 4) Il y avait déjà à Athènes le culte d'Apollon Lykeios, que l'on disait fondé par Lykos, d'Apollon Delphinios, fondé par Ægée, d'Apollon Délien, par Érisychthon ou Érichthonios, d'Apollon Patroos, par Thésée. Désormais, Apollon Pythien fut reconnu πατρῷος τῇ πόλει (Demosth., *Pro Coron.* § 141). Le Pythion d'Athènes fut bâti par les Pisistratides. Il est probable que la théorie pythique fut instituée alors; mais il fallut composer avec la vanité athénienne et admettre que la voie suivie par la procession avait été jadis frayée devant les pas d'Apollon par des forgerons athéniens (Æschyl., *Eumen.*, 10-14). Athènes avait donc été visitée par Apollon Pythien avant Pytho elle-même. — 5) L'oracle avait conseillé à Kylon « de s'emparer de l'acropole d'Athènes pendant la plus grande fête de Zeus » (Thucyd., I, 126). Le coup ayant manqué, on vit là un piège tendu par Apollon à un ambitieux.

Il purent donc se venger de Krisa sans faire appel aux Doriens. Les Amphictyons, ayant pris connaissance de leurs griefs et consulté Apollon, déclarèrent impies et sacrilèges les Kriséens, et avec eux les Kraugallides, les serfs dryopes qui leur avaient prêté main forte. Ils jurèrent de les combattre, « nuit et jour, » jusqu'à ce que leur ville fût détruite et eux-mêmes réduits en esclavage [1]. Ainsi fut proclamée la guerre de Krisa (Κρισαϊκὸς πόλεμος) ou première *Guerre sacrée.*

Cette guerre, qui dura dix ans (600-590 av. J.-C.?), eut le caractère sauvage des guerres de religion. Lorsque l'armée fédérale, formée de contingents amenés par Solon et Alcmæon, par Clisthène de Sikyone et par les Scopades de Thessalie, eut rasé Krisa et enfermé les Kriséens dans leur port de Kirrha, on viola contre eux les règles du droit des gens. Solon, à qui on fait honneur du stratagème [2], coupa le cours d'eau qui alimentait Kirrha et rendit ensuite aux assiégés l'eau empoisonnée avec de l'hellébore. Tout était permis contre des excommuniés.

Kirrha une fois détruite, la guerre, transportée dans les gorges des montagnes, se prolongea cinq années encore et se termina par l'anéantissement complet du peuple maudit. « L'emplacement de Krisa resta désert : son nom disparut de la liste des villes helléniques ; ses champs furent consacrés au dieu de Delphes dont le domaine s'étendit alors jusqu'à la baie de Kirrha, de sorte que les pélerins d'outre-mer n'eurent plus à traverser un territoire étranger. Il était de l'intérêt de l'État sacerdotal de Delphes de ne pas laisser subsister de poste fixe entre lui et la mer. Les Amphictyons y veillèrent avec autant de sévérité qu'en mettaient Elis et Sparte à garder Olympie [3]. »

1) Æschin., *In Ctesiph.* § 107-108. — 2) Pausan., X, 37, 7. Suidas., s. v. Σόλων. D'autres l'attribuent à Clisthène (Frontin., III, 7, 6. Cf. Polyæn., III, 5) ou à l'Asclépiade Nébros (v. ci-dessous). — 3) E. Curtius, *Griech. Gesch.*, I[5], p. 248.

Ainsi, le sacerdoce de Delphes, qui jusque-là n'avait disposé que de quelques serfs, avait gagné à cette guerre un vaste domaine désormais sacré et inviolable, une entière autonomie, et même quelque chose de plus. La réorganisation des jeux pythiques le mit à même de rivaliser d'influence avec le sanctuaire d'Olympie. Jusque-là, en effet, ces jeux, célébrés chaque neuvième année pour marquer le commencement d'une octaétéride, ne comportaient qu'un concours poétique sur un thème connu, le Pæan d'Apollon [1]. Désormais le concours, étendu aux exercices gymniques et équestres, allait se renouveler chaque cinquième année, comme les jeux olympiques, et disputer à ceux-ci la première place dans l'estime des Hellènes. On vit aussitôt l'émulation, qui est le trait dominant du caractère grec, se précipiter dans cette nouvelle carrière avec une ardeur telle que l'on put, dès la seconde Pythiade, supprimer les récompenses en argent et couronner les vainqueurs avec les branches de laurier rapportées de Tempé [2].

Tout allait à souhait pour l'oracle. L'incendie du temple, survenu environ quarante ans après la guerre sacrée (548), lui permit de mesurer l'immense prestige dont il jouissait alors. Ce temple, œuvre de Trophonios et d'Agamèdes, brûla jusqu'au ras de terre, et du vieil édifice il ne resta plus que l'adyton cyclopéen, ce « seuil de l'âpre Pytho » que la nature et les hommes avaient fait indestructible. Aussitôt les Amphictyons ordonnèrent des quêtes dans toute l'Hellade et, pour stimuler le zèle des Delphiens, ils mirent à leur charge

1) Strab., IX, 3, 10. — 2) La première Pythiade commence en 586 (582 d'après Corsini et Clinton). En tous cas, les jeux étaient célébrés la troisième année de chaque olympiade, dans le mois Boukatios. Substitution des couronnes aux prix (Pausan., X, 7, 5). Clisthène saisit cette occasion de fonder aussi à Sikyone des jeux pythiques, soi-disant renouvelés du temps d'Adrastos (Pindar., *Nem.* IX, 50-53 [120-126]. Schol. *ibid.*). Pindare rappelle la victoire remportée là par l'Etnéen Chromios. En somme, la concurrence se trouva être peu redoutable pour les grands jeux de Delphes.

le tiers de la dépense. Les Delphiens allèrent de ville en ville et excitèrent une pieuse émulation. Les étrangers eux-mêmes rivalisèrent de générosité avec les Hellènes. Les Grecs établis en Égypte et le roi d'Égypte Amasis envoyèrent de fortes sommes [1]. Aussitôt les fonds rassemblés, la reconstruction commença. L'architecte Spintharos de Corinthe fit les dessins et la puissante famille des Alkméonides d'Athènes se chargea, pour 3,000 talents, de l'entreprise. Les Alkméonides étaient assez riches pour n'y pas chercher une occasion de réaliser des bénéfices. L'exil qui les avait frappés après le le meurtre des partisans de Kylon, loin de les appauvrir, leur avait donné l'occasion de lier connaissance avec Crésus et de puiser dans son trésor [2]. Ils avaient depuis obtenu de Delphes la rémission de leur péché héréditaire, et ils n'avaient plus qu'une ambition, rentrer dans leur patrie. Mais ils ne pouvaient rentrer à Athènes qu'en expulsant les Pisistratides et, pour cela, le concours de l'oracle était précieux. Aussi se montrèrent-ils généreux. Tandis que le cahier des charges n'exigeait pour la maçonnerie du temple que la pierre du pays, ils construisirent la façade principale en marbre de Paros [3]. Depuis lors, l'oracle ne cessa de répéter à tout venant, surtout aux Spartiates, qu'il fallait chasser d'Athènes les Pisistratides [4].

La reconstruction du temple de Delphes marque l'apogée de la puissance politique de l'oracle qui, comblé de richesses, obéi des Grecs, flatté par les monarques asiatiques [5], visité par

1) Herod., II, 180. — 2) Herod., VI, 125. — 3) Herod., V, 62. D'autres disent en marbre du Pentélique (Steph. Byz., s. v. Δελφοί). Sur les dimensions, le style du temple et tous détails techniques, voy. P. Foucart (*op. cit.*, p. 59). Athènes fournit aussi les sculpteurs Praxias et Androsthène et y gagna une grande réputation artistique. — 4) Herod., *Ibid.* Schol. Aristoph., *Lysistr.* 1153. — 5) Consultation de Midas (Herod., I, 14). Les rois de Lydie sont des clients assidus et généreux : Gygès (Herod., I, 13-14), Alyatte (Herod., I, 19), Crésus, dont la biographie est, pour ainsi dire, un chapitre de l'histoire de Delphes (Herod., I, 46-52. 55. 90-91).

les Étrusques et bientôt par les Romains[1], emplit de sa renommée et de son influence tout le bassin de la Méditerranée. Le moment est favorable pour analyser de plus près ce que renferme de ressources et d'idées cette étonnante institution qu'on dirait le centre d'un vaste empire spirituel.

E. INFLUENCE POLITIQUE, RELIGIEUSE ET MORALE DE L'ORACLE.

Le crédit de l'oracle fondé sur une foi indestructible en la possibilité et la réalité de la divination. — L'oracle institut national. — Caractère précaire de son autorité. — I. Tendances oligarchiques de l'oracle ; guerre faite aux tyrans ou démagogues : compromis avec les tyrans d'allure monarchique. — L'oracle et la réputation des cités. — Influence dominante de l'oracle sur les colonies : Apollon *Archégète*. — Colonies de Delphes. — Dîmes coloniales perçues par l'oracle : l' « été d'or ». — Les législations coloniales inspirées et surveillées par l'cracle. — II. Intervention de l'oracle dans les affaires religieuses. — Action restreinte et prétentions modestes des prêtres d'Apollon. — Le calendrier amphictyonique. — Encouragements donnés au culte des héros. — Usage et abus de l'apothéose. — III. Doctrines morales de l'oracle. — Théorie de l'expiation. — Distinction entre la pénitence et la purification magique ou *Katharsis*. — Part de l'acte et de l'intention dans la responsabilité morale. — Crimes et purification d'Oreste et d'Alcmæon. — La culpabilité reportée de préférence dans l'intention. — Sanctions de l'autre vie. — Morale positive de l'oracle : « les commandements de Delphes. » Absence des grands principes moraux. — L'oracle et les écoles philosophiques. — Prospérité matérielle de l'oracle : sa gestion financière. — Réputation équivoque des Delphiens, habitants et prêtres. — Symptômes de décadence.

On devine combien a dû être puissante et multiple l'influence d'un oracle que tant de circonstances heureuses avaient élevé au rang d'institution nationale. Pour la bien comprendre, sans la déprécier ni l'exagérer, il est bon de

1) Agylla (Cære), qui avait pourtant un oracle indigène, se montre très soucieuse des conseils de Delphes (Herod., I, 167. Strab., V, 2, 3). Rome consulte sous Tarquin-le-Superbe (Liv, I, 56), durant la guerre de Véïes (Liv., V, 15. Diod., XIV, 93) et la seconde guerre punique (Liv., XXII, 57. XXIII, 11). Puis vinrent les Sardes (Pausan., X, 17, 1) et même les Carthaginois (Diod., XIX, 2).

nous replacer au point de vue des Grecs, en écartant des objections qui, au point de vue historique, sont de nulle valeur, et qui pèsent bien peu, aujourd'hui encore, dans la balance du psychologue.

Il ne faut pas croire que la non-réalisation des prophéties pût entamer à bref délai le crédit de l'oracle. On voit tous les jours que rien n'est accommodant comme la crédulité humaine. Les croyants parvenaient presque toujours à se démontrer à eux-mêmes que la parole d'Apollon s'était accomplie, mais tout autrement qu'ils ne s'y étaient attendu. L'histoire de la divination est remplie de ces surprises qui faisaient admirer les ressources ingénieuses de Loxias et permettaient de concilier, dans la mesure du possible, la liberté humaine avec la liberté et la dignité des dieux. C'eût été mettre la fierté divine d'Apollon à une singulière épreuve que d'exiger de lui, à chaque question, une réponse catégorique; c'eût été, du même coup écraser la liberté humaine sous une certitude impérative et l'obliger à choisir entre une révolte impie autant qu'inutile et une soumission aveugle à la fatalité. Personne ne reprochait au dieu de ne pas livrer aux mortels tout le secret des destins, et on était persuadé qu'il y avait, dans ses réticences et ses détours, une grande sagesse. Les oracles rencontraient en Grèce une disposition d'esprit très favorable, l'idée que les Immortels ne disposent pas comme ils le veulent de l'avenir et qu'ils n'ont pas le droit de bouleverser l'enchaînement nécessaire des causes. Le sacerdoce pythique encourageait cette doctrine[1], sachant bien qu'Apollon regagnait en réputation de bon vouloir ce que la révélation perdait d'effet utile. Si quelqu'un se plaignait d'avoir été ou mal averti ou égaré par les

1) C'est Pindare, le poète hiératique, qui affirme, non seulement, comme Hésiode, la parenté originelle des hommes et des dieux (*Nem.* VI, 1), mais la suprématie de la loi universelle sur les uns et les autres : Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων (*Fragm.*, 151. Bergk., Cf. vol. I, p. 20).

conseils de l'oracle, on lui rappelait que nul ne peut ni ne doit entraver la marche des destins et qu'il était insensé d'attendre d'Apollon les moyens d'éviter l'inévitable. Apollon s'était même réservé le droit de mentir ou de donner des conseils pernicieux, s'il le jugeait à propos[1]. C'était là le châtiment qu'il réservait aux indiscrets, aux mal intentionnés, à tous ceux qui approchaient de son temple avec des arrière-pensées coupables.

Le client d'Apollon avait donc, en cas de mécompte, mille manières de s'expliquer son désappointement sans mettre en cause le pouvoir fatidique de l'oracle. Il pouvait même s'en prendre aux prêtres, penser que la Pythie avait parlé en l'absence du dieu ou avait été corrompue par quelque intrigue, sans que sa foi fût ébranlée pour cela. Il y eut des scandales de ce genre, et il est évident que le prestige du sacerdoce apollinien en souffrit ; mais ce n'est pas un paradoxe que de dire qu'ils contribuèrent à consolider la foi à la divination en aidant à rendre raison des insuccès bien constatés.

Il n'est pas non plus philosophique d'admettre, avec Van Dale et Fontenelle, que le jeu des oracles ait été, partout et à toutes les époques, une fourberie consciente des prêtres. Ces prêtres étaient eux-mêmes sous l'influence de la tradition. Ils croyaient, eux aussi, à la divinité et à la présence d'Apollon, et ils pouvaient réellement arriver à se persuader qu'ils entendaient le sens des cris de la Pythie ou que leur traduction était spontanée et, par conséquent, inspirée. C'est une manière bien superficielle de juger les rites divinatoires que de supposer qu'ils n'avaient pas de mystère pour ceux qui les appliquaient. Quand même on démontrerait que les prêtres de Delphes employaient un ensemble de moyens

1) Hymn. Hom., *In Mercur.* 541-549. Cf. l'histoire de Callistratos d'Aphidna (Lycurg., *In Leocrat.* § 93).

habilement combinés pour produire le délire physiologique de la Pythie, on n'aurait pas démontré par là qu'il y avait de leur part supercherie. Ces moyens leur avaient été indiqués par la tradition liturgique, c'est-à-dire par la divinité elle-même, et n'étaient efficaces que par le bon plaisir de cette volonté supérieure. Il n'y a qu'une idée rebelle aux explications accommodantes; c'est le concept de loi naturelle, apporté en Grèce par la physique ionienne. Partout où cette idée s'empare des esprits, la religion est frappée au cœur et ne vit plus que de compromis. Il faut que l'action divine s'identifie avec la « force des choses » ou disparaisse devant elle.

L'oracle de Delphes a survécu aux dialecticiens qui l'avaient obligé à combiner la théorie de l'inspiration avec l'emploi des agents naturels : c'est assez dire qu'il avait pu traverser, sans éveiller le doute au-dehors ni installer le mensonge au-dedans, les siècles où la révélation était considérée comme un fait palpable et non comme un problème à discuter. Puis, par l'effet inévitable du temps et les ravages de la réflexion, la foi s'était peu à peu affaiblie, chez les prêtres d'abord, chez les profanes ensuite. L'immixtion perpétuelle de l'oracle dans les affaires publiques de la Grèce contribua, plus que toute autre cause, à rendre le corps sacerdotal suspect et digne de l'être. La défiance, une fois éveillée, ne put que s'accroître, et les abus devinrent d'autant plus évidents que nulle habileté ne suffit à remplacer la sincérité absente. Mais, au commencement du sixième siècle avant notre ère, le crédit du sacerdoce pythique était encore intact et l'on ne saurait affirmer que les prophètes d'Apollon n'aient pas cru sincèrement collaborer à une œuvre divine.

Ce qui surprend le plus dans cet accord de l'opinion, c'est que les Hellènes, si amoureux d'indépendance et si particulièrement hostiles à toute domination sacerdotale, aient laissé

une autorité sans contrôle se substituer ou plutôt se superposer à la divination libre, plus conforme aux habitudes nationales et glorifiée par les souvenirs de l'âge héroïque. Le fait s'explique par plusieurs causes dont aucune ne fait attendre un effet nécessaire, mais qui, groupées et aidées par les circonstances, ont plié peu à peu l'indocile fierté du génie hellénique. De ces causes, les unes sont générales, et nous les avons déjà rencontrées en abordant l'histoire des oracles, les autres sont propres au sanctuaire de Delphes.

Il est inutile d'insister à nouveau sur l'opportunité du site et l'excellence de la religion qui recueillit l'héritage de toutes les traditions accumulées en ce lieu. Les Crétois qui fondèrent la corporation sacerdotale ajoutaient à tous ces éléments de succès le prestige d'une civilisation plus avancée. Ils apportaient aux grossières peuplades campées autour du Parnasse les inventions, les instruments de progrès créés par l'effort collectif de la Phénicie, de l'Égypte, de l'Ionie, et n'eurent pas de peine à faire reconnaître leur supériorité intellectuelle. Les prophètes gagnent toujours à venir de loin. Il ne leur restait plus qu'à se maintenir au-dessus du niveau général, et ils y réussirent longtemps, grâce à l'étendue de leurs informations, grâce aussi à l'esprit de corps qui mettait à la disposition du groupe entier les connaissances amassées par le travail de chacun de ses membres.

La création de la mantique enthousiaste décupla la puissance d'un oracle à qui le dévouement des Doriens et la réorganisation de l'amphictyonie delphique avait déjà assuré une clientèle incomparable. Le respect intéressé, les flatteries et les présents des Barbares achevèrent de donner à l'oracle le caractère d'un institut national qui pouvait être, à l'occasion, l'organe diplomatique du peuple entier traitant avec les races étrangères. La Grèce, toujours prompte à défaire les ébauches de confédération improvisées sous la pression des circons-

tances, n'eut jamais de capitale où elle pût plus commodément prendre conscience d'elle-même sans rien sacrifier de ses habitudes antérieures. Delphes profita de cette situation exceptionnelle et son hégémonie fut d'autant plus facilement acceptée qu'elle ne pouvait, en aucun cas, substituer à la persuasion des ordres impératifs. L'oracle put dominer la Grèce, mais sans se prévaloir d'un droit acquis. La multiplicité des États, leur hostilité réciproque, le soin jaloux avec lequel ils veillaient sur leur autonomie, l'obligeaient à faire en détail le siége de chaque cité, à modifier son attitude et ses prétentions suivant les tendances de l'esprit local. Il lui était, par conséquent, interdit d'avoir une politique régulière et constante, une personnalité bien marquée : et l'on comprend que, ne pouvant étendre son action sans la diversifier, il ait laissé partout la trace de son influence sans avoir pris dans l'histoire le rôle prépondérant auquel on l'eût cru destiné. Il mit son empreinte sur bien des constitutions, mais par l'intermédiaire de législateurs restés indépendants ; il envoya çà et là, aux époques de crise, des missionnaires déguisés, Thalétas, Terpandre, Tyrtée à Sparte, Épiménide à Athènes ; mais, si l'on excepte Sparte, où les Poithéens, commensaux et conseillers des rois[1], rendaient possible à toute heure son intervention, il ne songea pas ou ne réussit pas à installer dans les cités des représentants attitrés de son autorité[2], cette autorité n'étant efficace qu'à condition de ne jamais exiger l'obéissance.

Il faut s'habituer, pour juger de son pouvoir réel, à cette équivoque constante, à cette perpétuelle incertitude des résultats. La parole d'Apollon, qui pouvait ébranler ou

1) Herod., VI, 57. Cf. vol. II, p. 217. — 2) Les exégètes πυθόχρηστοι d'Athènes (*ibid.*) n'ont eu, à cet égard, qu'un rôle insignifiant. Il est possible qu'ils aient été consultés sur l'expiation liturgique de certains homicides (Bœckh, C. I. Gr., I, p. 513), mais il ne siégeaient pas avec les éphètes au *Delphinion*, dont le nom semblait cependant appeler leur présence.

affermir, détrôner ou légitimer des dynasties, modifier des lois, réintégrer des bannis, déchaîner des haines ou suspendre des hostilités, était incapable de triompher de la moindre résistance. Elle apportait des conseils que les cités comme les individus suivaient ou négligeaient, à leurs risques et périls. Non-seulement elle ne disposait d'aucun moyen coercitif, mais elle ne créait même pas, dans la plupart des cas, d'obligation de conscience, attendu que nul n'est obligé en conscience d'agir au mieux de ses intérêts propres.

Ces réserves une fois faites, on ne peut nier que les prêtres d'Apollon n'aient eu souvent la joie de se voir obéis, et qu'ils n'aient, à travers les inconséquences obligées de leur politique, mis dans leurs actes une certaine suite. Delphes représente en Grèce l'esprit aristocratique et conservateur, celui qui dominait dans les états doriens et y faisait régner la liberté « édifiée par les dieux[1]. » Aussi l'oracle lutte-t-il, chaque fois qu'il peut le faire sans danger, contre l'esprit opposé qu'il qualifie de révolutionnaire. Les excès des démocraties turbulentes et inexpérimentées, les tyrans démagogiques qui surgirent de toutes parts, au VII[e] et au VIII[e] siècle, sur les ruines des dynasties légitimes et des coteries oligarchiques, ne lui donnèrent que trop d'occasions de vanter les bienfaits de la liberté d'institution divine.

Il le faisait parfois, si l'on en croit une légende conservée par Pausanias, d'une façon bien spirituelle. Mégare étant lasse de la royauté et voulant se donner des archontes électifs, un certain Æsymnos, type symbolique des æsymnètes, « alla demander à Delphes de quelle façon ils parviendraient à vivre heureux. Le dieu lui révéla bien d'autres choses et lui dit que les Mégariens prospéreraient s'ils délibéraient avec

1) Ἐλευθερία θεόδματος (PINDAR., *Pyth.* I, 61).

les plus nombreux[1]. » Rien de plus démocratique en apparence ; mais l'oracle entendait par opinion de la majorité la voix des ancêtres plus nombreux, à eux tous, que chaque génération de leurs descendants. Les avertissements partis de Delphes prirent même souvent la forme de menaces, surtout près des tyrans vieillis et inquiets. Il y avait longtemps que, même en Grèce, les prêtres avaient essayé de juger les rois. Nestor, dans l'*Odyssée*, demande à Télémaque s'il voyage par libre choix ou si, par hasard, « les gens du peuple ne l'ont pas pris en haine, pour obéir à la voix d'un dieu[2]. » Ce que des prêtres ou des devins isolés avaient osé contre les dynasties d'autrefois, le puissant sacerdoce de Delphes l'essayait sans péril contre les tyrans incertains du lendemain et plus redoutés qu'estimés[3].

L'oracle avait parfois mieux que des hexamètres menaçants à opposer aux tyrans et aux démocraties. L'armée spartiate se chargea longtemps de jeter à bas les gouvernements flétris par les anathèmes d'Apollon. Polycrate de Samos faillit tomber de cette manière[4], et Lygdamis de Naxos, le protégé des Pisistratides, succomba avant ses protecteurs expulsés, eux aussi, par les Spartiates. Mais les prêtres de Delphes n'étaient pas impitoyables pour ceux qu'ils craignaient ou dont ils voulaient se servir. L'appui qu'ils refusaient à tel parvenu, ils l'offraient en quelque sorte à leur voisin, le tyran de Corinthe, à ce Périandre qu'ils ont fait inscrire sur

1) Pausan., I, 43, 3. — 2) Hom., *Odyss.* III, 215. Schol. *ibid.* — 3) Réponse équivoque et menaçante faite à l'envoyé du tyran d'Epidaure, Proclès (vers 630) ap. Plutarch., *Pyth. orac.* 19. Un fait caractéristique, c'est la consultation des Agrigentins qui viennent demander à la Pythie le moyen de se défaire de Phalaris (vers 550). — 4) L'expédition des Spartiates contre Samos n'ayant pas réussi, Hérodote ne dit pas qu'elle ait été conseillée par la Pythie (Herod., III, 46-47), mais l'oracle passa pour avoir prédit la mort de Polycrate (Suid., s. v. Πύθια · Ταῦτά σοί), et l'on sait, d'une manière générale, que Sparte était encouragée par l'oracle dans la guerre qu'elle fit aux tyrans.

la liste des Sages. L'oracle laissa dire qu'il avait promis la tyrannie « à Kypsélos et à ses fils[1] : » il ordonna ou approuva l'expulsion des Bakchiades[2] et resta fidèle à Périandre jusque dans des circonstances où il risquait de compromettre le prestige de la religion. On vit Périandre, assassin de sa femme, poursuivre dans son fils le futur vengeur de sa victime, défendre à qui que ce fût de le recevoir sous son toit, faisant savoir « que quiconque l'accueillerait ou même causerait avec lui, payerait à Apollon une amende sacrée dont la proclamation indiquerait le montant[3]. » Les prêtres d'Apollon acceptèrent là un triste rôle. Nous avons vu plus haut qu'ils avaient supporté d'être défendus par ce Clisthène qui faisait à Sikyone table rase des institutions doriennes, et cela, après lui avoir dit à lui-même qu'il était « un homme à lapider[4]. » Ils protégèrent du mieux qu'ils purent l'odieux Phalaris, de légendaire mémoire, en déclarant à ceux qui méditaient de le tuer qu'Apollon lui avait accordé une prolongation d'existence[5]. De même, ils restèrent en relations très amicales avec les fastueux potentats de Syracuse, les fils de Dinomène, qui comblaient de présents et l'oracle et Pindare, son poète favori.

Ils firent moins de concessions aux démocraties qui se refusaient à porter le joug monarchique. L'émulation était la passion grecque par excellence, et il fut un temps où l'on attachait une grande importance aux encouragements et aux réprimandes venues de Pytho. Les prêtres distribuaient entre les cités l'éloge ou le blâme et frappaient, en leur honneur ou à

1) Herod., V, 92. Il y avait à Pytho la chapelle des Corinthiens, fondée par Kypselos (Plutarch., *Pyth. orac.*, 13). — 2) Schol. Apoll. Rhod., IV, 1212. — 3) Herod., III, 52. — 4) Herod., V, 67. — 5) Lucien s'est amusé à écrire une lettre apologétique de Phalaris offrant à Apollon Pythien son taureau d'airain, et un discours par lequel un prêtre de Delphes exhorte ses collègues à accepter les dons, sans regarder d'où ils viennent. Le malin sophiste a emprunté bien des traits à la réalité.

leur détriment, de ces vers qui deviennent vite des proverbes. La réputation des États se faisait ainsi à Delphes et les jugements tombés du haut du trépied sont souvent entrés sans contrôle dans l'histoire. Si les informations dont nous disposons nous permettaient de les soumettre à une révision attentive, on trouverait probablement que toutes les sentences sévères ont frappé les cités démocratiques. On verra plus loin au prix de quelle déférence les Athéniens retinrent la bienveillance toujours problématique de l'oracle. Les Athéniens prétendaient qu'un oracle avait comparé leur ville à un « aigle dans les nuages[1], » mais ce compliment leur venait des prophéties de Bakis ; ils se vantaient aussi d'avoir été chargés par Apollon Pythien d'offrir à Démêter les προηρόσια pour toute l'Hellade[2], mais ils étaient à peu près seuls à le croire. On citait, contre les habitants d'Ægæ ou de Mégare, un oracle-proverbe qui déclarait ces villes indignes même du dixième rang parmi les cités grecques[3]. Or, si nous ne savons rien des Ægiens, les malédictions de Théognis nous éclairent sur le crime des Mégariens. Parlait-on de Milet? « Les Milésiens étaient jadis braves, » avait dit l'oracle[4], quelque temps avant les guerres médiques, alors que Milet avait ses démagogues et ses tyrans.

Les Sybarites, amis des Milésiens, furent bien autrement maltraités. Il serait curieux de rechercher les motifs qui ont attiré sur Sybaris la colère des prêtres de Delphes. Cette ville a été signalée par l'oracle comme une sentine de vices, tandis

1) Schol. Aristoph. *Equit.*, 1013. 1086. *Av.* 978. — 2) Schol. Aristoph. *Equit.*, 729. Suid., s. v. Προηροσίαι. Lycurg. *fragm.*, 86. 87. — 3) Suid., s. v. Αἰγιεῖς. Ὑμεῖς ὦ Μεγαρεῖς. — 4) Aristoph. *Plut.*, 1002. Schol., *ibid.* Suid., s. v. Ἦσαν. Athen., XII, § 26. Tous ces oracles sont de provenance incertaine et on les attribue à Delphes parce que c'est surtout de lui que les Grecs disaient « l'oracle » tout court. Hemsterhuys, annotant les scolies d'Aristophane, attribue ce jugement sur les Milésiens à l'oracle des Branchides : mais cet institut était trop près de Milet pour encourager ainsi les ennemis de la grande cité ionienne.

que son heureuse rivale, Crotone, est représentée comme le modèle de toutes les vertus. Coupables d'un meurtre compliqué de sacrilége, les Sybarites consultaient un jour sur le cas. La Pythie déclara le crime irrémissible et chassa du temple leurs théores sans leur indiquer d'expiation[1]. Elle prédit au Sybarite Amyris la décadence et la ruine de sa patrie[2]. Lorsque cette ruine fut consommée (510), ceux des survivants qui allèrent implorer les conseils d'Apollon se virent salués par cette apostrophe narquoise : « Vous, qui buvez peu d'eau et mangez beaucoup de gâteaux[3] ! » et, comme ils demandaient en quel lieu ils devaient fonder une nouvelle Sybaris, il leur fut répondu, toujours avec une pointe de malice : « là où l'on doit boire de l'eau avec mesure et où l'on peut manger sans mesure[4]. » On conçoit que les Sybarites, se défiant de la malveillance de l'oracle, aient demandé, pour fonder Thurium (443), l'assistance des devins athéniens[5].

Ces indications sommaires et d'une authenticité douteuse nous renseignent mal sur les griefs de l'oracle contre Sybaris; mais on peut être assuré que les prêtres de Delphes se sont crus lésés dans les droits qu'ils s'arrogeaient volontiers sur les colonies. Dans la Grèce proprement dite, l'influence de l'oracle se heurtait toujours à des habitudes prises, à des institutions traditionnelles plus anciennes parfois que le culte d'Apollon lui-même, tandis que la plupart des colonies avaient été fondées avec sa coopération et avaient grandi sous sa surveillance.

La fondation d'une colonie était, aux yeux des Grecs comme dans l'opinion des Romains, un acte religieux, assimilable de tout point à l'édification d'un temple. Une ville nouvelle est un sanctuaire nouveau où viendront siéger les dieux de

1) ÆLIAN. *Var. hist.*, III, 43. — 2) ATHEN., XII, § 18. SUID., s. v. Ἄμυρις. EUSTATH. ad Dion. Perieg., 374. — 3) SUID., s. v. Μέτρῳ ὕδωρ. — 4) DIOD., XII, 10. — 5) SCHOL. ARISTOPH. *Nub.*, 332. SUID. s. v. Θουριομάντεις. Cf. vol. II, p. 83.

la métropole et où va brûler le feu symbolique emprunté au foyer de l'ancienne patrie. C'est donc à la religion de désigner, de purifier, de consacrer l'emplacement où les dieux protecteurs de la cité vont demeurer avec les hommes, après avoir consulté pour cela la volonté de ces mêmes dieux. Et qui connaissait mieux les volontés célestes que l'oracle de Delphes? Quelle intelligence pouvait guider plus sûrement les œkistes que celle d'Apollon Conducteur (Ἀρχηγέτης)[1]? L'oracle s'était déjà emparé de la conscience hellénique à l'époque où la Grèce, reposée de l'invasion dorienne, prospère et surpeuplée, laissa envoler de ses entrailles les essaims aventureux qui allèrent porter sa langue et ses mœurs sur tous les rivages de la Méditerranée. Ce fut donc lui qui, au cours du VIIIe et du VIIe siècle, remplaça les devins libres dont l'assistance avait suffi jusque-là aux fondateurs de cités[2]. Depuis lors, « Phœbos sourit toujours aux villes qui se fondent et élève lui-même leurs assises[3]. » On disait même que le dieu de Delphes donnait en quelque sorte aux colonies le choix de leur destinée. Syracuse et Crotone, par exemple, étaient censées avoir choisi, par la bouche de leurs

1) Cf. Hüllmann, *De Apolline civitatum auctore*. Regiom. 1811. Les exemples de l'intervention de l'oracle dans la fondation des cités abondent. Ceux qui ont lu la quatrième pythique de Pindare et l'ouvrage d'Hérodote peuvent se tenir pour renseignés. De tous ces exemples accumulés devait se dégager à la fin une doctrine, le devoir pour les colons de prendre le mot d'ordre à Delphes. Nous savons que c'était là l'usage (Cf. Cic. *Divin.*, I, 1. Cels. ap. Origen. *C. Cels.*, VIII, 45. Serv. *Æn.*, III, 88. Menand. Rhet., p. 326), mais il est intéressant de constater que cet usage si général et si facile à justifier n'a pu devenir une règle obligatoire Hérodote (V, 42) est convaincu que Dorieus a eu tort de ne pas consulter l'oracle avant de s'embarquer pour l'Italie; mais il constate du même coup qu'à la fin du VIe siècle, au moment où le prestige de l'oracle était dans tout son éclat, des Spartiates conduits par un Héraklide osaient se passer des conseils de Pytho. — 2) L'oracle refit, à son point de vue, l'histoire de la colonisation, et l'on finit par trouver, à l'origine des métropoles elles-mêmes, l'inévitable χρησμός qui en détermine la fondation. Les devins libres sont expulsés, ou peu s'en faut, de l'œuvre des logographes. — 3) Callimach. *In Apoll.*, 56

œkistes, Archias et Myskellos, l'une la richesse, l'autre la santé[1].

A ne considérer l'intervention de l'oracle qu'au point de vue humain, il faut convenir qu'elle pouvait être singulièrement utile et que les Hellènes mettaient en parfait accord leur foi et leur intérêt. Grâce à ses relations multiples, le sacerdoce de Pytho était instruit de tout ce qui se passait et dans le monde grec et aux alentours. Il centralisait tous les renseignements, tous les récits de voyages, dressait des cartes d'après ces notes et collectionnait même les produits des divers pays. Il se mettait ainsi en état de donner à tout venant, en connaissance de cause, des indications dont la justesse, après vérification, paraissait miraculeuse. Apollon se vantait de connaître les entrailles de la mer et le nombre de grains de sable qui couvrent ses rivages[2]. On le croyait sans peine en rencontrant, sur une plage inconnue encore, l'accident de terrain, la source, les produits naturels désignés d'avance par l'oracle. Lorsqu'Apollon ordonna à Grinos de fonder une ville en Libye, personne parmi les consultants ne savait où était la Libye[3]. Souvent, comme dans ce cas particulier, l'oracle prenait l'initiative de la colonisation et n'oubliait rien pour faire réussir un plan suggéré par lui. Kyrène une fois assise sur le rivage africain, « la Pythie, par ses oracles, excita tous les Hellènes à prendre la mer et à s'associer en Libye aux Kyrénéens... L'affluence fut grande alors à Kyrène[4]. « On voit même l'oracle, jouant le rôle de médecin politique, engager les villes besoigneuses à retrancher de leur sein la dîme de leur population, se faire le guide et le suzerain des émigrants désormais consacrés à Apollon, et

1) Suid., s. v. Ἀρχίας. Diod. VIII, 17. Strab., VI, 1, 12. Zenob., III, 42. — 2) Herod., I, 47. Suid., s. v. ψαμμακοσιογάργαρα. Ciriaco d'Ancona a trouvé à Delphes cette fière déclaration gravée sur une table de marbre. — 3) Herod., IV, 150. L'oracle insiste et finit par obliger Battos à fonder Kyrène (*ibid.* 155-159). — 4) Herod., IV, 159.

fonder avec eux des colonies dont Delphes devenait ainsi la métropole. C'est de cette manière qu'il fonda, avec des Chalkidiens décimés et des réfugiés messéniens, sa colonie de Rhégion, dont il avait lieu d'être fier[1]. Nous ne saurions dire si Métaponte, une des cités les plus dévouées à Apollon, ne dut pas à quelque procédé analogue d'avoir pour œkiste Daulios, le tyran de Krisa[2]; mais il paraît que Magnésie du Méandre était aussi «colonie de Delphes, consacrée au dieu[3]» et Plutarque loue les Magnésiens et les Érétriens d'avoir offert à Apollon les prémices de leur population[4]. Cet usage, qui n'est pas sans analogie avec le *ver sacrum* des populations italiques, survécut même aux circonstances qui l'avaient fait naître et subsista amoindri dans l'habitude superstitieuse de vouer des enfants à Apollon Pythien[5]. En somme, on le voit, l'oracle encouragea de son mieux l'expansion de la race hellénique et prit à cœur de diriger le mouvement. Il s'est trouvé ainsi que les colons obéissaient, en définitive, à ceux qui étaient le plus en état de les diriger, et « c'est peut-être là, dit E. Curtius, le plus grand et le plus durable service que l'oracle ait rendu à la Grèce[6]. »

Ce service n'était pas désintéressé. Delphes entendait garder, non-seulement sur ses colonies, mais sur toutes les colonies dont l'oracle avait aidé les fondateurs, un droit de suzeraineté qui n'était pas sans se traduire par des exigences pratiques. Ces cités devaient lui envoyer, en signe d'obédience, la dîme de leur récoltes, ou plutôt l'équivalent en or,

1) Tim. ap. Strab., VI, 1, 6. 9. Antig. Caryst., *Hist. mirab.* 1. — 2) Ephor. ap. Strab., VI, 1, 15. — 3) Aristt. ap. Athen., IV, § 74. Les Magnésiens étaient tenus de fournir aux Delphiens de passage chez eux le logement, l'éclairage, le sel, l'huile et le vinaigre (*ibid.*). — 4) Plutarch. *Pyth. orac.*, 16. — 5) C. I. Græc. 1716. L'usage de confier des enfants à une protection céleste spéciale et de les vouer à une couleur symbolique existe encore de nos jours. — 6) E. Curtius, *Griech. Gesch.*, I[4], p. 486. Cf. la déclamation ampoulée du rhéteur Ménandre (*loc. cit.*).

l' « été d'or (χρυσοῦν θέρος)[1]. Métaponte, Myrina et Apollonie sont citées parmi les plus fidèles à s'acquitter de ce tribut[2] que les prêtres de Delphes n'ont pu convertir en une redevance obligatoire.

Apollon ne dédaignait pas plus le nom de « porte-dîmes (Δεκατηφόρος)[3] » que celui de « conducteur » mais il n'osait prendre les allures d'un créancier : il indiquait seulement par un autre surnom, celui de « bénéficier (Κερδῷος)[4] » qu'il savait aussi enrichir ceux qui ne lésinaient pas sur les bonnes œuvres. Les habitants de Siphnos en étaient un exemple. Leurs mines d'or et d'argent avaient fait d'eux les plus riches des insulaires et leur dîme avait constitué à Delphes un trésor magnifique [5]. Mais ils se lassèrent de payer et bientôt la mer noya leurs mines. Tel est du moins le récit édifiant que Pausanias a entendu faire à Delphes[6].

Pourtant, il faut le dire, l'oracle tenait encore plus à dominer les colonies, à y faire prévaloir ses idées politiques et religieuses, qu'à les exploiter en vue d'un bénéfice pécuniaire. Dès qu'elles furent assez émancipées de la tutelle des métropoles pour vivre de leur vie propre, il leur fit donner des lois par des hommes de son choix. Il ordonna aux Kyrénéens,

1) Strab., VI, I, 14. Plutarch. *Pyth. orac.*, 16. Eustath. ad Dion. Perieg., 368. Cf. G. Rathgeber, *Mémoire sur le* χρυσοῦν θέρος, ap. Annal. d. Instit. di Corr. arch. 1843, p. 46-59. — 2) Strab. et Plut. *ibid.* Pandosia, colonie crotoniate, doit avoir payé l'été d'or, car une monnaie du lieu montre un trépied entouré d'un feston circulaire et, dans le champ, les vestiges d'un épi (Annal. d. Instit. 1833, p. 12). Sélinunte offrit une fois un « bouquet de persil en or » (Plutarch. *Pyth. orac.*, 12); les Ampéliotes de Libye, un pied de silphium (Suid., s. v. Σίλφιον). Ce sont là des cadeaux plutôt que des redevances. — 3) Pausanias a vu à Mégare trois antiques statues d'ébène, qui représentaient Apollon *Pythien*, *Archégète et Décatéphore* (Pausan., I, 42, 5). — 4) Tzetz. ad Lycophr., 208. — 5) Herod., III, 57. — 6) Pausan., X, 11, 2. Suid., s. v. Σίφνιοι. Les Siphniens gardaient peut-être rancune à l'oracle pour l'incursion des Samiens et les 100 talents qu'il avait fallu payer alors (Herod., III, 58). La Pythie les avait avertis, mais par une prophétie inintelligible et, par conséquent, inutile, qui ne valait pas l'argent offert à Apollon.

qui venaient lui demander une constitution, d'aller chercher un législateur à Mantinée, où ils trouvèrent Démonax[1]; aux Locriens de la Grande-Grèce, il indiqua Zaleukos, qui leur confectionna un corps de lois avec des statuts empruntés à la Crète, à Sparte et à l'Aréopage[2]. Cette législation, comme celle de Charondas à Catane[3], d'Androdamas à Chalkis de Thrace[4], porte l'empreinte de l'esprit du sacerdoce de Pytho, esprit socialiste et autoritaire qui place l'idéal politique dans l'harmonie ou plutôt l'uniformité des volontés soumises à une compression savante, dans la convergence des actes de tous vers un même but, et dans l'immutabilité des institutions.

L'action de l'oracle sur les colonies nous donne la mesure extrême de ce que pouvait supporter de tutelle sacerdotale, en matière politique et économique, une cité de sang grec. On s'attend à trouver les institutions religieuses placées plus directement sous la surveillance des prêtres d'Apollon. Mais là encore, il faut se garder des exagérations familières à ceux qui prennent la *République* de Platon pour une copie de la réalité. « C'est à Apollon Delphien, dit Platon, que nous laissons le soin de faire les lois les plus grandes, les plus belles et les plus importantes; c'est-à-dire, celles qui concernent la manière de construire les temples, les sacrifices, le culte des dieux, des génies, des héros, les funérailles et les cérémonies qui servent à apaiser les mânes des morts.., car le dieu de Delphes est, en matière de religion, l'interprète naturel du pays, ayant exprès choisi le milieu et comme le nombril de la terre pour y rendre ses oracles[5]. » Il eût fallu

1) Herod., IV, 161. — 2) Diod., XII, 20-21. Strab., VI, 1, 8. Schol. Pind. *Ol.*, XI, 17. — 3) Diod., XII. 11-19. D'après Aristote (*Polit.*, II, 9, 5, les lois de Charondas furent adoptées « par les villes chalcidiennes en Italie et en Sicile, » c'est-à-dire, Rhégion, Zankle, Naxos de Sicile, Leontion, Catane, Eubœa, Himère, Kallipolis. — 4) Androdamas de Rhégion n'avait sans doute fai qu'importer les lois de Charondas dans la Chalcidique (Aristt. *ibid.*). La lyre d'Apollon apparaît sour toutes les monnaies des villes de la Chalcidique. — 5) Plat. *Rep.*, IV, p. 427.

à Platon les pontifes de l'ancienne Rome, ou même ceux de la nouvelle.

L'oracle lui-même ne portait pas si loin ses prétentions. Trouvant partout des usages établis et sachant que chaque culte local faisait corps avec la cité, il se contenta de favoriser certaines tendances religieuses, mais sans condamner la diversité des coutumes traditionnelles. « Lorsque, dit Xénophon, l'on demande au dieu de Delphes ce qu'il faut faire pour être agréable aux dieux, il répond : suivre l'usage de son pays[1]. » Il ne paraît pas davantage avoir saisi les occasions qui s'offraient à lui de s'arroger une juridiction disciplinaire sur les prêtres, d'ailleurs peu nombreux, qui çà et là desservaient des cultes spéciaux. L'entreprise avait des chances de succès, parce que les infractions des prêtres à leurs devoirs professionnels étaient des sacriléges qui inquiétaient la conscience publique et que l'on s'adressait volontiers à l'oracle pour conjurer les effets de pareils malheurs. Quand la prêtresse Timo eut introduit subrepticement Miltiade dans le temple de Déméter Thesmophore à Paros, les Pariens envoyèrent consulter à Delphes, demandant s'ils devaient infliger un châtiment à la prêtresse. « La Pythie ne le leur permit pas, disant que Timo n'était point coupable[2]. » Des siècles plus tard, ce qui montre bien la persistance de la coutume, le prêtre d'Hêraklès Misogyne en Phocide, n'ayant pas su garder jusqu'au bout de son année de sacerdoce son vœu de chasteté, alla lui-même demander une pénitence à Apol-

2) Xenoph. *Mem.*, IV, 3, 16. Cf. Cic. *Legg.*, II, 16, 40. Il est évident qu'il aurait pu ébranler les cultes les plus solidement établis en discréditant les traditions sur lesquelles ils reposaient, et peut-être allumer des querelles religieuses. Il n'en fit rien. Quand l'Arcadien Apollophane alla demander à Apollon si Asklêpios était bien Épidaurien par sa mère, le dieu confirma les droits d'Épidaure (Pausan., II, 26, 7), mais, que fût-il advenu s'il eût mis en honneur une tradition rivale? Les prêtres de Pytho comprirent que provoquer l'éveil de l'esprit critique, c'était préparer leur propre ruine. — 3) Herod., VI, 135.

lon qui l'excusa tout d'abord. Le sacerdoce pythique se contenta de juger les causes qui lui étaient soumises, sans ambitionner le rôle de tribunal disciplinaire.

La seule règle générale qu'il aurait bien voulu faire accepter de toutes les villes grecques était une ordonnance uniforme du calendrier. La confection du calendrier, qui assignait aux fêtes publiques leur rang et leur durée, qui consacrait les mois et les jours à des divinités déterminées, touchait de très près aux intérêts religieux et pouvait par là donner prise à l'intervention de l'oracle. Aristophane, dans la parabase des *Nuées*, s'amuse à peindre le désarroi que jettent dans les habitudes des dieux les corrections récemment apportées au calendrier athénien. « Ils accablent la lune de menaces, dit le chœur, toutes les fois qu'ils s'en retournent chez eux, frustrés de leur repos, parce qu'on n'a pas célébré la fête que ramenait l'ordre des jours[1]. » C'est là l'expression plaisante d'un scrupule religieux que l'on comprend mieux encore quand on a étudié l'histoire du calendrier romain. Les fêtes des dieux antiques ayant un rapport étroit avec la vie de la nature, c'était en dénaturer le sens que de les laisser errer, à la suite d'un hémérologe mal fait, à travers toutes les saisons. Indépendamment de cette considération, il était choquant de voir certains anniversaires, fondés sur des légendes identiques, être célébrés en divers lieux à des dates différentes. Les jeux nationaux, revenant à intertervalles réguliers, firent plus pour obliger les cités grecques à s'accorder sur la supputation du temps que tous les efforts de l'oracle; mais l'oracle, qui avait sous la main le conseil amphictyonique, n'est pas sans avoir essayé de faire prévaloir les règles dont il usait pour son compte[2]. Il avait

1) Aristoph., *Nub.*, 617-619. — 2) Cf. K. F. Hermann, *De anno Delphico*. Gotting. 1844. Chr. Petersen, *Der delphische Festcyclus des Apollos und des Dionysos*. Hamburg, 1859. A. Mommsen, *Delphika*. Leipz. 1878.

d'abord groupé les années ou les mois en un cycle de 8 années ou 99 mois, qui s'ouvrait par la grande procession de Tempé. Ce cycle avait reçu une valeur théologique qui lui assurait un point d'appui dans la conscience. Il marquait, d'après l'exemple donné par Apollon lui-même, le laps de temps considéré comme nécessaire à l'expiation de l'homicide par le bannissement du meurtrier. Les fêtes de Dionysos consacrèrent le cycle triétérique, et on trouverait çà et là des traces de l'approbation accordée à diverses combinaisons dont la plus connue est le cycle de Méton retouché par Callippos, ou « grande année » de 19 ans. Les prêtres de Delphes ont eu le bon sens de ne pas gêner les calculs des astronomes et de ne pas attacher les bénédictions célestes à un seul système. Ils bornaient leur ambition à obtenir que l'année, dût-elle avoir, suivant les usages locaux, des points de départ différents, marchât partout du même pas et fît coïncider, autant que possible, les fêtes des mêmes dieux[1]. Il fallait pour cela que les cités renonçassent à leur liberté d'intercalation, et c'é-

1) On sait de quelles difficultés est hérissée l'étude de la chronologie grecque. Ce n'est pas ici le lieu de comparer tous les calendriers connus avec ce que l'on sait du calendrier de Delphes. On ne peut que renvoyer aux ouvrages spéciaux. A. Mommsen trouve un accord remarquable entre la division de l'année à Athènes et le ménologe de Delphes. De part et d'autre, deux semestres, dont l'un commence avec l'année civile et l'autre avec l'année religieuse; même méthode d'intercalation à la fin de l'année religieuse. Ce qui importe à notre sujet, c'est qu'il y a eu réellement un calendrier apollinien, une manière de compter d'après le dieu (κατὰ θεόν. C. I. Attic. II, 1, nos 408. 433. 437. 471. 472). Les inscriptions athéniennes qui constatent la divergence des dates données « d'après l'archonte » et « d'après le dieu » montrent bien que la cité avait conservé son droit d'intercalation, mais qu'elle acceptait cependant un calendrier amphictyonique réglé chaque année à Delphes et communiqué aux hiéromnémons. C'est parce que le calendrier est en désordre que, au dire des *Nuées* (623-626), les dieux ne sont pas contents d'Hyperbolos, député au conseil amphictyonique. Lorsqu'après les essais tentés avec la triétéride, la tétraétéride (?), l'octaétéride, la supputation du temps fut enfin fixée par le cycle de Méton, il n'y avait plus lieu de procéder ainsi par tâtonnements délibérés à nouveau tous les ans.

tait là un sacrifice qui ne paraît avoir été consenti que par les Doriens. Vers le ve siècle, on voit les Doriens du Péloponnèse s'entendre pour observer tous en même temps la trêve sacrée que ramenait tous les ans le mois Karneios. Les Spartiates, cette fois encore, furent les plus fidèles à un devoir religieux qu'ils firent passer avant le devoir patriotique le jour où il aurait fallu courir à Marathon. Les Argiens, moins scrupuleux, abusèrent parfois de la piété étroite des Spartiates. En 419, ils arrêtèrent leur calendrier au moment d'entrer dans le mois Karneios, afin de pouvoir envahir le territoire d'Épidaure[1]; plus tard (391), ils mirent entre eux et une invasion imminente des Spartiates un mois Karneios fictif, mais les Spartiates, qui les connaissaient, avaient eu soin de demander à Olympie et à Delphes une dispense contresignée par deux divinités[2].

Ainsi, à l'égard des cultes établis, l'oracle ne proposait que la réforme la plus extérieure et la plus indirecte, un agencement satisfaisant du calendrier. Il était un peu plus libre et pouvait se promettre d'être mieux obéi quand il s'agissait de cultes à établir. Il lui était facile, en effet, d'encourager ou d'alarmer la curiosité pieuse, encore peu sûre d'elle-même, qui allait au-devant de pratiques nouvelles, généralement importées du dehors. Des rites condamnés par Apollon auraient été tenus pour suspects par les hommes sérieux. Mais les prêtres de Pytho, tout en travaillant à établir l'hégémonie religieuse de leur dieu, étaient trop de leur temps et de leur pays pour frapper d'anathème une religion quelconque. Le polythéisme hellénique était assez conséquent avec ses principes pour ne pas nier la divinité des dieux récemment connus ou étrangers à la nation, assez optimiste pour ne pas admettre qu'il y eût des dieux mauvais.

1) Thucyd., V, 54. — 2) Xenoph. *Hellen.*, IV, 7, 2-3.

L'oracle de Delphes ne se donna donc pas pour mission de protéger les cultes indigènes contre l'importation des symboles et des rites à la mode. Il ne vit sans doute pas avec plaisir Kyrène, fondée sous ses auspices, se tourner vers l'oracle de Zeus Ammon; il aima mieux pourtant faire alliance avec le dieu égyptien que de lutter contre lui. Mais s'il renonça à surveiller les frontières démesurément étendues du monde grec, il chercha à réveiller la fécondité de la religion nationale, de façon à tirer de son sein ce qu'on allait chercher ailleurs.

Il n'eut guère à s'occuper des dieux proprement dits, dont le prestige allait décroissant de jour en jour sans que personne s'en aperçut ou s'en souciât. Apollon était, avec Dionysos, le plus jeune et le plus aimé des Immortels, et il semblait qu'il profitait plutôt qu'il ne souffrait de la décadence des autres. En revanche, l'oracle s'occupa, avec une persistance qui dénote un plan réfléchi, de propager le culte des héros. De ce côté, la religion grecque était susceptible d'un développement indéfini et bien en harmonie, d'une part, avec l'esprit général de la race, qui poussait à la glorification de l'homme, d'un autre côté, avec le patriotisme local, qui montrait un goût très-vif pour les dieux nés dans le pays. Encourager le culte des héros, c'était donc à la fois rajeunir dans chaque cité la religion traditionnelle sans rompre avec le passé, satisfaire le besoin de protecteurs nombreux, familiers, mis à la portée des plus humbles, qui commençait à se faire sentir dans le monde, et prévenir, dans la mesure du possible, le désenchantement qui, plus tard, ouvrit la Grèce au torrent des superstitions étrangères. C'était aussi, du même coup, puisqu'un héros est un homme admis aux honneurs de l'immortalité, ériger l'oracle en tribunal des apothéoses[1] et lui confier

1) Cf. K. W. Nitzsch, *De apotheosis apud Graecos vulgatae causis*. Kiliae, 1840. F. G. Welcker, *Griech. Gœtterlehre*, III, p. 294 sqq. Welcker attribue à la

le droit d'ouvrir ou de fermer à son gré l'accès du monde divin.

La liste serait longue de toutes les chapelles bâties, de tous les sacrifices institués, de toutes les translations de reliques ordonnées par l'oracle en l'honneur des héros. Il faut se borner à quelques exemples. Les tribus athéniennes rendaient un culte à leurs éponymes : lorsque Clisthène en refit la liste, les dix tribus nouvelles reçurent de Delphes la liste correspondante des héros indigènes qu'elles devaient honorer[1]. L'oracle choisit ceux-ci parmi les plus anciens noms que fournissent les légendes du pays, en dehors de tout esprit de parti. Si l'on ajoute à ces cultes tous ceux des dèmes, qui durent s'adresser aussi à des ancêtres, on voit quelle large part fut faite tout d'un coup, dans la religion athénienne, à l'élément héroïque. Avant la bataille de Platées, l'oracle ordonna aux Athéniens de sacrifier aussi à sept hé-

popularité du culte d'Hêraklès l'idée et l'usage fréquent de l'apothéose. Hêraklès est le type de l'homme déifié, et il est vrai de dire qu'après son apothéose, qu'on disait garantie par l'oracle, l'immortalité paraissait moins difficile à atteindre. Mais il faut distinguer pourtant entre l'apothéose proprement dite et l'« héroïsation. » Hêraklès, Asklépios, — Dionysos, suivant la tradition delphique, — avaient été faits dieux : mais l'Olympe n'était pas accessible aux *héros*, qui ne sont que les plus vivants d'entre les morts. Les Dioscures, qui sont alternativement dieux et héros, forment la transition d'une classe à l'autre. Lorsque la démonologie orientale vint compliquer les croyances si simples des premiers âges, les dieux inférieurs et les héros supérieurs se mêlèrent dans la classe bariolée des *génies* (δαίμονες), dont chacun fixait les limites à sa fantaisie. Le monde des héros se grossit alors de recrues nouvelles et tous les morts finirent par y entrer. Encore ces distinctions n'étaient-elles pas acceptées par tout le monde. Pour bien des gens, les âmes des morts étaient des *génies*, et les héros d'autrefois étaient à volonté des *génies* ou des *dieux* (Ζεὺς Ἀμφιάραος, Ζεὺς Ἀγαμέμνων... etc.). Dans ce désarroi universel, la doctrine de l'oracle, s'il en avait une, ne compte plus pour rien.— 1) Ἐκ πολλῶν ὀνομάτων ἑλομένου τὰ παλαιὰ τοῦ Πυθίου (Poll. *Onomast.*, VIII, 110). Noms des dix héros choisis : Erechtheus, Kékrops, Ægeus, Pandion, Akamas, Antiochos, Leon, Œneus, Hippothoon, Aias (f. de Télamon). Plus tard, la flatterie ajouta à cette liste Antigone et Démétrios Poliorkète (307), puis, Ptolémée Philadelphe (265) et Attale I (200); enfin, Hadrien. Mais l'oracle n'est pas responsable de ces apothéoses ridicules, décernées à des vivants.

ros, « archégètes » des Platéens [1]. Les prêtres de Delphes obligeaient en quelque sorte les cités à se souvenir de leurs ancêtres, et ils prenaient un plaisir d'érudits à tirer de l'ombre les plus délaissés. Les Épidauriens ne savaient plus ce qu'étaient au juste Damia et Auxesia, quand on leur ordonna de sculpter les images de ces héroïnes dans un tronc d'olivier [2]. Les Thébains se demandèrent sans doute quel rapport il pouvait bien y avoir entre eux et Hector lorsqu'ils reçurent l'ordre d'aller chercher les restes du héros à Ophrynion, en Troade [3]. Les Orchoméniens durent avoir quelque peine à trouver les ossements du fabuleux Actæon [4]; mais une corneille envoyée par les dieux leur montra le lieu où reposaient ceux d'Hésiode, dont ils firent la translation sur le conseil de la Pythie [5]. Les Ægides transplantés à Sparte ne pouvaient emporter avec eux les reliques de Laïos et d'Œdipe : l'oracle leur ordonna d'élever une chapelle « aux Érinyes » de ces deux héros [6]. On sait, par le récit d'Hérodote [7], comment Apollon, ayant promis Tégée aux Spartiates qui revenaient battus de chaque expédition en Arcadie, déclara que ceux-ci devaient d'abord rapporter de Tégée les ossements d'Oreste. L'échappatoire était habile, car, pour fouiller le sol de Tégée, il fallait commencer par s'en emparer. Les Spartiates furent si heureux de réussir à mettre la main sur le talisman, qu'ils se contentèrent, et pour cause, de cette conquête, persuadés qu'ils feraient aisément le reste plus tard. Les Éléens ne furent pas moins satisfaits de rentrer en possession d'un os gigantesque, ramassé au fond de la mer par un pêcheur d'Érétrie et reconnu par la Pythie pour être une omoplate de Pélops [8].

1) Plutarch. *Aristid.*, 11. Clem. Alex. *Protrept.*, § 40. — 2) Herod., V, 82. — 3) Pausan., IX, 8, 5. Schol. Ven. Hom. *Iliad.*, XIII, 1. — 4) Pausan., IX, 38, 5. — 5) Pausan., IX, 38, 3-4. — 6) Herod., IV, 149. — 7) Herod., I, 66-68. On prétendait que le cercueil d'Oreste avait sept coudées de longueur. — 8) Pausan., V, 13, 4-6.

L'oracle ne s'était pas interdit de décerner les honneurs héroïques à des personnages de notoriété plus récente; mais il s'aventurait là sur un terrain dangereux. Il commença par décerner des certificats de vertu, très voisins de l'apothéose, aux représentants de ses idées, aux législateurs et aux sages; puis il se laissa aller à flatter les passions et les manies du jour. L'engouement des Grecs pour les athlètes produisit autant d'apothéoses que le respect des ancêtres. Nombre d'athlètes allèrent ainsi rejoindre dans les régions supérieures leur modèle, Héraklès. Tantôt, c'est Cléomède d'Astypalée qui est déclaré « le dernier des héros[1]; tantôt, c'est Euthymos, un autre lutteur, qui est divinisé de son vivant[2] à la suite d'aventures merveilleuses; puis Théagène de Thasos[3], Nicon, Œbotas[5], et bien d'autres. On peut déjà prévoir les temps de décadence, où les acteurs, les « artistes de Dionysos, » se croiront, sur la parole de l'oracle, des dieux vivants, inviolables et sacrés en temps de guerre aussi bien qu'en temps de paix[6]. Les Spartiates ne comprirent pas du premier coup cette nouvelle manière d'entendre la religion. Quand l'oracle leur ordonna de bâtir un sanctuaire à l'athlète Hipposthènes, ils supposèrent que l'on voulait leur faire adorer sous ce nom, qui signifie « vigueur des chevaux, » Poseidon lui-même[7]. Les prêtres de Delphes se jetaient là un peu à l'étourdie dans une voie dangereuse, car ils se mêlaient de garantir des renommées fort sujettes au soupçon. Les athlètes qui trichaient au jeu n'étaient pas rares, et Apollon avait

1) Pausan., VI, 9, 7. Plutarch. *Romul.*, 28. — 2) Pausan., VI, 6, 4-11. Plin., VII [47], 152. — 3) Pausan., VI, 11, 2-9. — 4) Suid., s. v. Νίκων. Suidas transporte à Nicon les aventures de Théagène. Ce « victorieux » doit être identique à Théagène. — 5) Pausan., VI, 3, 8. — 6) C. I. Græc., 3067. lig. 17-19. Cf. P. Foucart, *De collegiis scenicorum artificum apud Graecos*, Paris, 1873, qui donne (p. 31-36) de nombreux exemples de cet engouement ridicule. — 7) Pausan., III, 15, 7. Hipposthènes a dû être « canonisé » longtemps après sa mort. Il avait été vainqueur dans la lutte pour enfants, aux jeux olympiques de l'an 632 avant notre ère.

vraiment mieux à faire qu'à contrôler les décisions du jury des concours [1]. Mais les Grecs acceptaient assez volontiers les apothéoses décrétées par lui, d'autant plus volontiers que c'étaient là, après tout, des dévotions facultatives et que la parole de l'oracle n'enchaînait la conscience de personne, pas même celle des desservants. Ceux-ci conservaient la faculté de dégager au besoin leur responsabilité et celle du dieu en imputant à la Pythie les erreurs commises. On racontait que la Pythie, ayant décerné à Héraclide de Pont une sorte d'apothéose obtenue par intrigue, avait été bientôt après mordue par un serpent dans l'*adyton* et en était morte [2]. Cela prouvait bien, contre le dire des gens malintentionnés, que les dignités célestes n'étaient pas à vendre et qu'Apollon prenait ses brevets au sérieux.

L'apothéose étant la plus haute récompense d'une vie exemplaire, l'oracle ne pouvait la décerner sans définir, au moins implicitement, ce qu'il entendait par vertu. Les Grecs, affranchis de bonne heure de tout enseignement doctrinal, ne pouvaient, pour distinguer le bien et le mal, que s'en rapporter à leur propre conscience. Mais leur conscience, façonnée, comme tout leur être, à la vie publique, ne connaissait guère ou, du moins, ne sentait vivement que la morale applicable aux sociétés. Or, la morale sociale se préoccupe beaucoup plus des actes que de l'intention ; elle n'essaie guère de pénétrer le for intérieur, qui échappe à la prise de l'autorité publique et à l'action des lois. La religion ordinaire n'élevait pas plus haut les regards. Les dieux, qui ne s'étaient pas toujours montrés irréprochables, ne se croyaient pas le droit d'être sévères. Ils feignaient d'ignorer, comme tout le monde, les fautes cachées, et les coupables avérés

1) Cf. l'oracle qui oblige les Athéniens à payer l'amende imposée par les Éléens à l'athlète Callippos et à ses adversaires, en 332 avant J.-C. (Pausan., V, 21, 5). — 2) Diog. Laert., V, 91.

avaient facilement raison de leur courroux, avec des sacrifices et des présents [1]. Les héros d'Homère ne paraissent même pas se préoccuper de la justice divine. Quand ils ont versé le sang pour satisfaire une vengeance particulière, ils ne redoutent que les représailles des parents de leur victime. L'exil ou une indemnité pécuniaire les débarrasse de ce souci, et ils vont par le monde sans craindre ni la colère du trépassé qui a bu l'eau du Léthé et ne se souvient plus, ni celle des dieux qui laissent volontiers les mortels régler entre eux leurs différends [2].

Les religions orientales prêtèrent de bonne heure à la Grèce des rites « cathartiques » ou purificatoires d'où le sens moral est également absent. Celles-là avaient la prétention d'atteindre l'âme par le corps et de laver les souillures de la conscience, non par le redressement de l'intention, par le repentir, mais par le pouvoir magique de certaines drogues et de certaines incantations (καθαρμοί). L'indifférence relative des Hellènes en matière d'expiation valait mieux encore que le souci méticuleux de pareilles pratiques. Le malheur avertissait parfois le coupable qu'il avait besoin de faire sa paix avec les dieux en réparant, dans la mesure du possible, le mal commis, et cette activité réparatrice (ἱλασμός) avait au moins un semblant de valeur morale. Désormais, il fut entendu que l'effort de la volonté ne pouvait rien sans l'intervention des ingrédients matériels et des formules qui constituaient la purification (κάθαρσις) proprement dite [3].

1) Hymn. Hom. *In Cerer.*, 367-369. — 2) Il faut dire que les règles de morale ne sont pas tout à fait absentes des poèmes homériques. Les préceptes d'Hésiode marquent déjà un grand progrès. Le poète recommande la pratique de toutes les vertus et représente Zeus comme le grand justicier de ce monde (*Opp. et dies,* 325 sqq.). — 3) Sur tout ce qui concerne les purifications de l'âge héroïque et après Homère, voy. Nægelsbach, *Homerische Theologie.* 2e édit Nürnb. 1861, p. 315-355. *Nachhomerische Theologie.* Nürnb. 1851, p. 318-370. Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 300 sqq. 967 sqq. E. von Lasaulx, *Die Sühnopfer der Griechen und Rœmer.* Würzb. 1841.

Enfin, détail qui montre bien ici l'invasion d'un esprit étranger à la Grèce, le coupable ne pouvait pas s'appliquer à lui-même cette espèce de sacrement. Il était obligé de se mettre corps et âme à la discrétion d'un tiers qui se chargeait de le purifier. Nul doute qu'en Orient le purificateur ne dût être un prêtre. Les Grecs ne purent supporter un tel monopole. Chez eux, la science des choses saintes n'était plus — si elle l'avait jamais été — la propriété d'une caste, et ils pensèrent qu'en bonne logique, si les rites opéraient par eux-mêmes, ils devaient être efficaces aux mains de quiconque savait s'en servir [1].

L'oracle d'Apollon paraît avoir eu quelque peine, en face de cette invasion d'idées exotiques, à déterminer le rôle qu'il entendait se réserver. Il y avait là un mélange confus d'idées, de questions philosophiques et de recettes superstitieuses, qu'il réussit mal à débrouiller. Attacher la responsabilité à l'intention, sans tenir compte des actes, c'eût été préparer la suppression de toute morale pratique et délivrer l'individu de tout autre contrôle que du sien propre. L'acte extérieur et tangible constituait une dérogation aux lois naturelles ou révélées. On devait le considérer comme un mal en soi, mettant à la charge de celui qui le commettait une certaine part de responsabilité. Si l'on n'était coupable que par l'intention, les dieux ne pouvaient exiger d'expiation que pour les crimes consentis, et ne pouvaient l'exiger que des criminels. Mais alors, quel besoin avait-on de recourir à la révélation pour découvrir les causes cachées des

1) La plupart des purificateurs légendaires sont des devins ou des prêtres, comme Mélampus, à qui Homère ne connaissait pas encore cette spécialité, et qui purifie les Prœtides (cf. vol. II, p. 18), Bakis, qui guérit la nymphomanie des femmes de Lacédémone (Schol. Aristoph. *Pac.*, 1071. *Av.* 962), Euclos, Epiménide, etc. Les agyrtes et autres charlatans prétendaient aussi purifier par privilège spécial. Mais on trouve déjà, dans une des plus vieilles légendes, le parricide Alcmæon purifié par le roi Phégeus, qui n'était pas un prêtre.

malheurs publics et privés ? L'oracle, dans plus de la moitié des cas, était consulté, non pas sur les mystères de l'avenir, mais sur les secrets du passé. Il vivait d'enquêtes rétrospectives aboutissant à la découverte de quelque faute involontaire, ignorée même du coupable, et imposant à celui-ci, ou même à la cité dont il faisait partie, une expiation qui remettait tout dans l'ordre. Ainsi, transporter le péché dans les profondeurs inconnues de la conscience, c'était substituer à des lois connues un criterium inconnaissable et inaugurer l'anarchie morale ; ne pas tenir compte de l'intention, c'était ou bien déclarer qu'elle ne constitue pas un élément de culpabilité et, par là, rester en arrière des progrès déjà accomplis par la pensée philosophique, ou bien renoncer à atteindre la faute dans sa source première, la volonté.

On eût été embarrassé à moins. L'oracle ne parvint pas à se faire sur ce point une doctrine qui lui fût propre. Il accepta la doctrine des purificateurs orientaux, en ce sens qu'il aimait à les représenter comme des délégués d'Apollon [1], et en même temps, il encourageait l'élaboration des légendes qui lui attribuaient une manière plus raisonnable et plus morale de remettre les péchés. Parmi ces légendes, il n'en est pas de plus célèbre et de plus compliquée que celle d'Oreste [2]. On la dirait fabriquée par des casuistes raffinés qui voulaient résumer en un exemple frappant toutes les difficultés de la théorie et combiner, dans une juste mesure, la

1) On a vu, à propos des devins et thaumaturges, comment la religion apollinienne les amène dans l'entourage de son dieu. Le plus indépendant peut-être de tous, Bakis, ne fait pas exception. Théopompe avait soin de dire que les Lacédémoniens l'avaient accepté comme purificateur des mains d'Apollon ('Απόλλωνος τούτοις τοῦτον καθαρτὴν δόντος. SCHOL. ARISTOPH. *Pac.* 1071. *Av.*, 962). — 2) Cf. O. LÜBBERT, *Oreste come tipo dell' espiazione*, ap. Annal. dell' Instit. 1865, p. 121-146. La légende d'Œdipe est aussi connue, mais elle est moins complète : Œdipe reste trop longtemps sans avoir conscience de la fatalité dont il est l'instrument presque passif.

fatalité d'autrefois, qui a prise sur le for extérieur, avec la responsabilité qui naît du libre arbitre.

Le crime d'Oreste est, en effet, préparé de longue main par les crimes des générations antérieures. Après l'épouvantable festin que lui avait servi Atrée, Thyeste, déjà incestueux avec sa belle-sœur Aérope ou Mérope, reçoit d'Apollon le conseil de se procréer un vengeur avec sa propre fille Pélopia. La divinité aveugle ceux qui ont perdu tout droit à la miséricorde et leur conseille, au besoin, des forfaits. Ægisthe, fils de Thyeste et de Pélopia, assassine Agamemnon, fils d'Atrée, et ce crime, bien que nécessité en quelque sorte par le destin, doit être vengé. Le vengeur d'Agamemnon sera Oreste, qui, élevé à Krisa chez le roi Strophios, est envoyé par l'oracle même pour accomplir la malédiction céleste. Oreste, instrument de la justice d'en haut, n'en doit pas moins être puni à son tour. A peine a-t-il commis le parricide qu'il tombe en démence et s'enfuit poursuivi par les Erinyes.

Bien des cultes se disputaient l'honneur d'avoir coopéré au salut d'Oreste : aussi la légende le fait-elle voyager dans une foule de directions. On le rencontre à Delphes, à Athènes, à Gytheion, à Trœzen, en Tauride, en Messénie, en Épire et jusqu'en Italie. Mais la tradition immortalisée par l'*Orestie* d'Eschyle distingue dans le crime d'Oreste la souillure de l'âme, qui est effacée par le dieu de Delphes, et la responsabilité sociale dont le coupable est déchargé par le vote de l'aréopage. A partir du moment où l'infortuné s'est assis en suppliant sur l'*omphalos*, Apollon devient son protecteur et son avocat. Le dieu, qui reconnaît avoir pesé sur la détermination d'Oreste, plaide devant la justice humaine la cause de celui dont il a déjà purifié la conscience. L'intervention de l'aréopage devait flatter les Athéniens, mais paraître superflue à Delphes. Euripide, qui tenait moins aux prétentions

d'Athènes, faisait revenir Oreste à Delphes après le jugement de l'aréopage. L'oracle imposait alors au héros, comme supplément d'expiation, d'aller en Tauride et d'apporter à Athènes la statue d'Artémis [1].

L'histoire d'Alcmæon, qui tue sa mère Ériphile pour obéir aux dernières volontés de son père Amphiaraos et à l'ordre exprès d'Apollon, est comme une réduction de la légende d'Oreste. Alcmæon devient également fou furieux et la purification entreprise sur lui par Phégeus ne finit pas ses tourments. Il vient alors consulter l'oracle de Delphes qui l'envoie en une terre nouvellement formée par les alluvions de l'Achéloos et franche des malédictions lancées par Ériphile mourante.

Mais ces légendes-types, si amples qu'elles soient, négligent le cas où la culpabilité réside dans la détermination spontanée de la volonté et l'hypothèse la plus intéressante de toutes, le péché d'intention, non suivi d'acte extérieur. Au temps d'Hérodote, la question avait été posée et on avait la réponse de l'oracle. L'historien raconte que, vers l'époque des guerres médiques, un Milésien, inquiet pour sa fortune, la mit en dépôt chez le Spartiate Glaucos. Le propriétaire mourut et, ses fils étant venus réclamer le dépôt en justifiant de leur identité, Glaucos fit l'étonné et demanda du temps pour rappeler ses souvenirs. Par un scrupule bizarre, ce dévot et malhonnête personnage alla demander à Apollon s'il pouvait se parjurer sans qu'il lui arrivât malheur. La réponse de la Pythie fut foudroyante. Glaucos eut beau demander pardon au dieu et restituer le dépôt, sa famille fut anéantie et son foyer éteint à jamais. Le péché d'intention, aggravé, il est vrai, par une tentative de corruption pratiquée sur Apollon lui-même, avait été déclaré irrémissible.

Sur tous ces points, la doctrine de Delphes, si flottante

1) Euripid. *Iphig. Taur.*, 970.

qu'elle ait été, nous apparaît donc comme plus élevée que les idées vulgaires, dont elle tient compte dans un certaine mesure. Que l'acte extérieur soit ou non doublé d'une intention coupable, il faut d'abord qu'il soit expié. On disait bien qu'Apollon lui-même s'était purifié du meurtre d'un monstre comme Python[1] ou des Cyclopes par une pénitence de huit années. Cet exemple coupait court à toutes les objections, et l'oracle n'a jamais varié là-dessus[2]. Le sang humain ne pouvait être répandu sans expiation consécutive. Non-seulement Apollon fit expier des assassinats comme ceux d'Ésope, d'Archiloque, etc., mais il obligea les Spartiates à se purifier après l'exécution des envoyés de Darius[3] et les Athéniens à élever une chapelle aux mânes d'un vil métragyrte[4]. Il contribua par là à inculquer le respect de la vie humaine, et il évita autant que possible d'atténuer l'effet philanthropique du précepte en demandant, comme expiation du meurtre, la vie du meurtrier. La purification religieuse, la réconciliation des criminels avec les dieux, et par suite avec la société,

1) On a prétendu (A. Mommsen, *Delphika*, p. 294) que la fête du *Septérion* n'a été instituée que quand Python fut devenu, de par les évhéméristes, un être humain, peut-être après la deuxième guerre sacrée, vers l'an 345. Il y a là matière à discussion, mais la thèse susdite a contre elle des raisons sérieuses. La période ennaëtérique du *Septérion* n'était plus en usage alors. On sait aussi par Plutarque (*Def. orac.*, 15) que les théologiens de Delphes enseignaient encore de son temps l'animalité de Python, et l'étymologie d'ἄρκτοι, citée ci-après, indique que l'expiation du meurtre d'un animal ne passait pas pour étrange. — 2) Le tribunal où l'on jugeait à Athènes les cas d'homicide déclarés licites par les lois s'appelait le *Delphinion*, peut-être parce qu'on y appliquait les règles d'expiation indiquées par l'oracle. — 3) Herod., VII, 134. Suid., s. v. Ξέρξης. — 4) Suid. s. v. Μητραγύρτης. Exemples d'expiations ordonnés par l'oracle : aux Pélasges de Lemnos (Herod., VI, 139); aux Agylléens (Herod., I, 167); aux Apolloniates pour avoir crevé les yeux à Euénios (Herod., IX, 93), à Pythagoras d'Ephèse (Suid., s. v. Πυθαγόρας); aux Delphiens, meurtriers d'Ésope (Herod., II, 134); à Callondas de Naxos, surnommé Corax, assassin d'Archiloque (Plutarch., *Ser. num. vind.*, 17. Suid., s. v. Ἀρχίλοχος). Un conte athénien voulait même que les jeunes filles ou « ourses » consacrées à Artémis Brauronia fussent vouées en expiation du meurtre d'une ourse chère à la déesse (Suid., s. v. Ἄρκτος).

était destinée, dans la pensée de l'oracle, à remplacer la peine de mort[1]. Mais les prêtres d'Apollon se gardèrent d'employer à cet effet les rites magiques de l'Orient. Des honneurs funèbres rendus aux victimes, des fondations pieuses, des amendes ou dommages-intérêts ou même, à l'exemple d'Apollon, d'Héraklès, d'Oreste, des années de vie humiliée et pénitente, tels étaient d'ordinaire les moyens de réparation qu'ils suggéraient à leurs clients. A la *catharsis*, ils substituaient l'examen de conscience, dont ils faisaient un devoir à ceux qui approchaient de l'oracle. Les ablutions avec l'eau de Kastalia étaient imposées aux pélerins; mais ceux-ci devaient savoir que ce n'était là qu'un symbole. « Étranger, avait dit la Pythie, entre l'âme pure dans l'enclos du dieu de la pureté, après avoir effleuré l'onde de la source : pour l'homme de bien une petite goutte suffit; quant au méchant, l'Océan tout entier ne le laverait pas avec ses flots[2]. »

Ce sont là des idées qui, sous cette forme précise, ne datent pas de très-loin, mais dont la conscience hellénique a eu de bonne heure le pressentiment. Il y avait, à Kéryneia,

1) Il y a bien à ce tableau certaines ombres : mais on ne peut écouter à la fois toutes les voix discordantes. On dit qu'Apollon fit tuer Néoptolème par Oreste et que l'oracle ordonna à plusieurs reprises des sacrifices humains ou des suicides (Cf. PAUSAN., IV, 9, 5-7; IX, 25, 1; 33, 4, etc.). Presque toutes les jeunes filles exposées aux monstres le sont par ordre de l'oracle. On est là en pleine légende, tandis qu'il y a quelque réalité dans l'action civilisatrice de l'oracle. — 2) ANTHOL. PALAT., XIV, 71. Eschyle dit de même : « Pour purifier la main souillée du meurtre, c'est en vain que tous les fleuves réuniraient leurs ondes » (*Choeph.*, 72-74). Comment ne pas rappeler à ce propos les vers d'Alfred de Musset, qui fondent en une seule expression deux belles pensées :

> Le cœur d'un homme vierge est un vase profond :
> Lorsque la première eau qu'on y verse est impure,
> La mer y passerait sans laver la souillure,
> Car l'abîme est immense et la tache est au fond!

Cicéron avait déjà cueilli en chemin cette fleur : la souillure corporelle s'enlève, dit-il; *animi labes nec diuturnitate evanescere, nec amnibus ullis elui potest* (CIC. *Legg.*, II, 10).

en Achaïe, un sanctuaire des Euménides dont on faisait remonter la fondation à Oreste. Le peuple était convaincu que si quelqu'un y entrait, la conscience chargée de quelque faute, il était à l'instant même fou de terreur[1]. Le regard d'Apollon pénètre, lui aussi, jusqu'au fond de l'âme, et les coupables, si bien cachée que fût leur faute, avaient peur d'entendre tomber de son trépied des apostrophes menaçantes[2]. La religion apollinienne n'oublia qu'une chose, mais l'oubli lui fut fatal. Elle ne comprit pas que la certitude du châtiment pour les impénitents doit être compensée par la certitude du pardon pour ceux qui se repentent. C'est là ce qui manque à la théorie de l'expiation, entendue à la grecque et confinée dans la conscience. La conversion, le repentir, sont toujours d'effet incertain. Les dieux grecs n'ont pas su s'obliger à pardonner dans des conditions déterminées : il en résulta que les religions étrangères prirent et gardèrent le privilége de traiter les maladies de l'âme.

Les prêtres d'Apollon suivirent pourtant, mais à regret et trop tard, le mouvement qui entraînait l'imagination grecque vers les perspectives d'outre-tombe ouvertes par ces religions exotiques au nom de la justice et de l'expiation. C'est de l'Égypte que vint et par Delphes que se répandit en Grèce, du VIIe au Ve siècle, le sôuci de la vie future. Jusque-là, les Hellènes avaient envisagé la mort comme étant, pour le commun des hommes, la fin des joies et des souffrances. Pin-

1) Pausan., VII, 25, 7. — 2) La mantique, suivant Apollonius de Tyane, « ordonne à ceux qui pénètrent dans le sanctuaire du dieu pour le consulter, de s'y rendre à l'état de pureté, sans quoi, il leur dira : Sortez de mon temple ! » (Philostr. *Vit. Apoll.*, III, 42, 2). Au temps de Philostrate, l'idée de pureté spirituelle, prônée par toutes les sectes, était à la portée même des esprits vulgaires. Mélange de l'idée et des rites symboliques dans une inscription de Délos, donnée par Koumanoudis, qui ordonne de s'approcher de Zeus Kynthios et de Athênê Kynthia « avec une âme pure, un habit blanc, et sans chaussure. » Affirmation d'un spiritualisme plus net au fronton du temple d'Épidaure (Porphyr. *Abstin.*, II, 19).

dare et Pythagore, hôtes de Pytho, se firent, chacun à leur manière, les apôtres des croyances à la fois consolantes et terribles que Platon fixa pour toujours dans l'âme humaine[1]. Les châtiments et les récompenses de la vie future entrèrent alors dans les théories théologiques de Delphes et donnèrent à la morale un fondement plus solide. Le culte des héros, de jour en jour plus encouragé, indiquait assez quel était le lot des justes : la crainte des tourments étaient inculquée dans l'âme des pélerins par des images sensibles. Quelques années après les guerres médiques, le pinceau de Polygnote couvrit la Lesché des Cnidiens à Delphes de scènes empruntées au monde infernal[2]. Comme en Égypte aussi, on chercha à conserver à l'âme le corps dont elle avait fait sa demeure. L'oracle, on l'a vu, aimait à ordonner des translations d'ossements : il voulait qu'on attachât un grand prix à ces reliques. C'est à Delphes seulement que Pausanias a entendu parler du génie souterrain Eurynomos, représenté par Polygnote, et qui a mission de faire disparaître la chair des cadavres en conservant les ossements[3]. Enfin, comme pour tirer parti des doctrines les plus désintéressées, l'oracle en vint plus tard à garantir, non pas précisément le bonheur dans l'autre monde, mais des services funèbres perpétuels à ceux qui faisaient la dépense nécessaire à une fondation de ce genre[4].

La doctrine de l'expiation constitue, pour ainsi dire, le côté négatif de la morale. Les préceptes positifs de l'oracle

1) Pindare enseignait, comme Pythagore, la métempsycose, avec la dignité héroïque et le repos au bout de la seconde ou de la troisième vie (Pind. *Olymp.*, II, 68. Id. ap. Platon., *Menon*, 14). — 2) Pausan., X, 28 sqq. F. G. Welcker, *Die Composition der Polygnotischen Gemælde in der Lesche zu Delphi*, 1841. (Kleine Schriften, V, p. 63-139). — 3) Pausan., X, 28, 7. — 4) Wescher et Foucart, *Inscr. de Delphes*, n° 436. On pouvait sans doute aussi se recommander à Apollon pour obtenir une de ces morts subites et douces dont il passait pour être l'auteur (Hom. *Iliad.*, XXIV, 758).

sont plus difficiles encore à retrouver. Il se contenta généralement d'exprimer dans des maximes vagues ce sens de la modération, cette horreur des extrêmes qui est le fond de l'esprit grec. Il n'aimait pas l'excès de la passion brutale, mais n'encourageait pas non plus les réactions orgueilleuses de l'intelligence en révolte contre la nature. Apollon conseillait, par exemple, à un père inquiet de laisser son fils retrouver la santé dans les ébats amoureux[1]. Il excusait d'emblée le prêtre d'Héraklès Misogyne qui avait enfreint son vœu de chasteté[2]. Aussi n'était-il pas précisément inconséquent avec lui-même en acceptant les offrandes d'une Rhodopis ou d'une Phryné[3]. Que dis-je? Il a mérité qu'on le soupçonne de quelque complaisance pour l'aberration honteuse qui a déshonoré les siècles les plus glorieux de la civilisation hellénique. De l'aveu des Grecs eux-mêmes, les institutions de la Crète et de Sparte, si hautement recommandées par le dieu de Pytho, ne pouvaient manquer d'induire les natures vulgaires à des tentations dégradantes, et il faut convenir qu'on chercherait vainement dans la biographie d'Apollon l'amour naturel et légitime représenté comme un élément de bonheur[4]. Hêra, la déesse de l'union conjugale,

1) Suid., s. v. Διογένης. — 2) Plutarch., *Pyth. orac.*, 20. Cf. ci-dessus, p. 136. — 3) Herod., II, 135. Plutarch. *Pyth. orac.*, 15. Pausan., X, 15, 5. — 4) On a déjà parlé ailleurs, à propos des sibylles (vol. II, p. 151-152), de la brutalité et des déceptions d'Apollon. Coronis le trompe; Marpessa lui préfère Idas; Cassandre, Manto, Okyrrhoé, fille du fleuve Imbrasos, le détestent et le fuient; Telphousa l'écarte par ruse, et la nymphe Sinope le prend, comme au piège, dans un serment captieux. L'histoire de la plupart des prophètes d'Apollon, Amphiaraos, Amphilochos, Phineus, est assombrie par des trahisons féminines, et Orphée lui-même est misogyne à sa manière. Les Grecs n'ont pas manqué de prêter à Apollon, pour les excuser, les plus inexcusables de leurs vices. Plutarque mentionne avec dégoût « les contes des poètes sur l'amour d'Apollon pour Phorbas, Hyacinthe, Admète, Hippolyte de Sicyone (Plutarch. *Numa*, 4), » mais des sophistes effrontés citaient à des jeunes garçons ces exemples corrupteurs (Philostr. *Epist.*, 5, [41]; 8 [46]; 57 [56]). L'histoire des oracles en a été particulièrement souillée. Presque tous les protégés d'Apollon, devins ou fondateurs d'oracles,

poursuivit de sa haine le fils de Lêto avant même qu'il ne fût né : on dirait qu'il s'en souvint toujours.

Les sentences morales qui forment les « commandements de Delphes[1] » sont peu nombreuses et leur authenticité même est difficile à établir. En effet, on les attribuait moins à Apollon lui-même qu'aux Sages inspirés par sa sagesse, et il n'en est pour ainsi dire pas une qui n'ait été adjugée à cinq ou six auteurs différents, ou encore, au groupe entier. C'est, si l'on veut, l'œuvre de la raison humaine approuvée et contresignée par la raison divine. L'oracle, en les faisant graver sur les colonnes du temple d'Apollon, en acceptait la responsabilité. Le mystérieux E, qui frappait tout d'abord les regards, était un thème fécond de commentaires[2]. Était-ce le

comme Hélénos, Branchos, Klaros, sont devenus des « amis » plus que suspects du dieu. Un conte recueilli à Delphes même attribue à Apollon, consulté sur le châtiment dû à un acte ignoble, une indulgence singulière et singulièrement exprimée (Athen., XIII, § 84). Il serait cependant injuste de faire remonter à l'oracle de Delphes la responsabilité de ce dévergondage d'imagination. La religion n'avait pas de dogmes, son histoire point de forme arrêtée, et nul ne pouvait empêcher la mythologie de se surcharger d'additions malsaines. — 1) Δελφικὰ γράμματα, — προγράμματα — ἐπιγράμματα — παραγγέλματα — ἀποφθέγματα — ῥήματα — γνῶμαι. Cf. Orelli, *Opuscula Græcorum vett. sententiosa et moralia*. Lips. 1819. I, p. 137-192. — C. W. Gœttling, *Die delphischen Sprüche* (Gesamm. Abhdl. I, p. 221-251). F. Schultz, *Die Sprüche der delphischen Sæule* ap. Philol. XXIV, [1866]. p. 193-226. — 2) Voy. les explications diverses dans le traité spécial de Plutarque (*De EI apud Delphos*). On trouvera, dans les dissertations de Gœttling et de Schultz, tous les détails, qui importent peu ici, sur le nombre, l'authenticité relative, l'origine, la forme, le sens des aphorismes, leur répartition sur les murs ou les colonnes du temple, leur disposition symétrique, etc. Il y a là ample matiere à conjectures et une occasion commode de faire preuve d'érudition. Que ceux qui pas n'ont d'opinion sur tous ces questions se consolent en pensant que MM. Schultz et Gœttling sont en désaccord sur presque tous les points. L'un ne trouve que cinq sentences authentiques là où l'autre en a compté six : il déclare prose ce que son devancier s'est épuisé à mettre en vers, et il lit sur une des colonnes de la façade ce que l'autre avait cru gravé sur une colonne du fond ou même sur le mur du pronaos. On peut aussi, sans inconvénient, ignorer de quelle façon étaient gravées les sentences; si c'est bien l'E, et l'E tout seul, qui a été successivement fait en bois, en bronze, en or, et appliqué à l'édifice, etc.

dieu qui disait au croyant : « EI, tu es ; » c'est-à-dire, tu es un être responsable, obligé d'employer utilement ta vie, ou bien le fidèle qui s'écriait dans un acte de foi : Dieu révélateur, « tu es » et me voici prêt à t'entendre ? L'un et l'autre sens laissaient dans l'âme une pensée religieuse et morale. « A dieu l'honneur ! » disait plus loin une autre sentence. « Rien de trop » était aussi un excellent conseil. La plus profonde et la plus admirée de ces maximes était le fameux « Connais-toi toi-même (Γνῶθι σαυτόν) » qui est, pour parler comme Platon [1], la fin de toute science. Celle-là passait décidément pour une révélation divine.

La notoriété acquise à ces maigres aphorismes montre bien ce que les prêtres de Delphes auraient pu tenter s'ils avaient eu les hautes ambitions qu'on est parfois enclin à leur prêter. D'autres, à leur place, auraient aspiré à l'honneur de donner à la Grèce, et, par elle, au monde, un code de morale révélée. Mais il fallait, pour cela, avoir une doctrine, poursuivre un système, et ils n'avaient que l'art d'utiliser au jour le jour les circonstances. Ils se contentèrent de poser quelques problèmes sous forme énigmatique, de piquer la curiosité et d'exciter la réflexion, en attendant que la philosophie vînt s'emparer de l'hégémonie intellectuelle qu'ils n'avaient pas su garder [2]. Ils ont passé sans laisser derrière eux une grande idée, sans attacher leur nom au redressement de quelque injustice. Les principes ne leur doivent à peu près rien. Ils ont contribué, dans une certaine mesure, à faciliter l'affranchissement des esclaves et ils se

1) Plat. *Charmid.*, p. 166. — 2) Ce que l'oracle ne fit pas, d'autres paraissent l'avoir essayé en se couvrant de son nom. M. Schultz (*Op. cit.*) donne, d'après un manuscrit florentin du xve siècle, une collection de 92 sentences intitulées : Τῶν ἑπτὰ σοφῶν παραγγέλματα, ἅτινα εὑρέθησαν κεκολαμμένα ἐπὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς κίονος. Il regarde ce petit abrégé de morale comme une sorte de catéchisme qui circulait sous la garantie présumée de la révélation apollinienne.

sont montrés pour les leurs des maîtres assez doux[1]; mais ils n'ont cherché ni à préparer l'abolition de l'esclavage, comme les stoïciens, ni à le justifier, comme Aristote. Nulle part on ne trouve de doctrine arrêtée qui puisse invoquer leur suffrage.

La conduite que tint l'oracle à l'égard des philosophes est intéressante à suivre. On voit que les prêtres de Delphes hésitent à les traiter en ennemis et cherchent au contraire à les attacher, par des liens de confraternité, au sanctuaire pythique. Apollon peut ainsi dominer le groupe des Sages et parler au monde par la bouche de Pythagore, confident de la pythie Thémistoclea[2], ou par l'organe quasi-prophétique d'Empédocle, thaumaturge couronné de « bandelettes delphiques[3]. » Socrate et Platon furent amis des prêtres et leur rendirent en effet des services. Les épicuriens et les sceptiques ne durent pas être aussi agréables; mais, si l'oracle les maudit, il les maudit tout bas. On ne voit pas qu'il ait jeté un mot dans les disputes des écoles, et en cela il fit preuve de

1) Les inscriptions publiées par E. Curtius et P. Foucart ont donné une certaine importance à la question des affranchissements opérés par vente simulée de l'esclave à Apollon. Cette question a été traitée d'abord par Curtius (*Anecd. Delphica* § 1. *De manumissione sacra Græcorum*), puis, avec des détails nouveaux, par P. Foucart (*Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité, d'après les inscr. de Delphes*. Paris, 1867). Les prêtres ne rendaient pas là aux esclaves un service désintéressé : cependant leur garantie était évidemment utile à la sécurité des affranchis. La manumission religieuse pouvait se faire ailleurs qu'à Delphes et par devant d'autres dieux qu'Apollon : c'est une raison de plus pour ne pas intercaler ces faits dans l'histoire de l'oracle. Apollon Pythien avait aussi ses esclaves, des femmes hiérodules, dont le sort passe pour avoir été assez doux. Les *Phéniciennes* d'Euripide s'applaudissent d'être envoyées comme esclaves à Delphes (244 sqq.); Plutarque (*Amator.*, 21) compare cet esclavage à celui de l'Amour, et un romancier de la décadence prend son héroïne, Chariclée, parmi les jeunes recluses de Pytho. Cf. A. Hirt, *Die Hierodulen*. Berlin, 1818, avec un appendice de Bœckh. — 2) Diog. Laert., VIII, 8, 21. La Pythie s'appelle aussi Aristokleia (Porphyr., *Vit. Pythag.*, § 41). — 3) Στέμματα δελφικά (Suid., s. v. Ἐμπεδοκλῆς. Schol. Aristoph. *Plut.*, 39).

sagesse[1]. Dans un monde qui les avait dépassés, les prêtres de Delphes ne s'obstinèrent pas à vouloir discipliner les intelligences; ils ne se sentaient pas autrement menacés par le libre examen et ils pouvaient se convaincre, en faisant l'inventaire de leurs richesses[2], que leur puissance reposait sur de fortes assises.

Au moment où nous allons reprendre l'histoire chronologique de l'oracle, Delphes est en voie de devenir la plus grande banque du monde. Autour du temple s'élèvent de toutes parts des *Trésors* remplis d'ex-votos envoyés par diffé-

1) Socrate déclare à ses juges qu'il a été souvent l'interprète du dieu de Pytho et qu'Apollon l'a proclamé publiquement le plus sage des hommes (Xenoph. *Apol.*, 2, 13. Plat. *Apol.*, 21). On sait quelle place l'oracle tient dans la cité de Platon. Zénon de Citium passe pour avoir reçu de Delphes un conseil déjà donné à Socrate, celui de « prendre la couleur des morts » (Suid. s. v. Αἰγυπτία. Ζήνων). Diogène, ennemi de la divination, avait été engagé—soit par l'oracle de Delphes, soit, peut-être par quelque oracle de Sinope, — à faire de la fausse monnaie. Ce conseil, pris à la lettre, l'avait conduit en exil et, par l'exil, à la philosophie (Diog. Laert. VI, 20-21. Suid. s. v. Διογένης). — 2) Kayser résume comme suit le budget des recettes de l'oracle. A. *Recettes ordinaires*. 1° Dîmes sur les mines et récoltes dans les colonies. 2° Location ou produit des biens du temple, cultivés par des serfs. 3° Intérêt des capitaux prêtés (Cf. Thuc. I, 121. Demosth. *In Mid.*, § 144). 4° Droit sur les capitaux déposés (Cf. Plut. *Lys.*, 18). B. *Recettes extraordinaires*. 1° Dîme du butin de guerre. 2° Amendes prononcées par les Amphictyons. 3° Amendes dites « sacrées » prononcées par d'autres tribunaux (Cf. Herod., III, 52). 4° Présents de toute espèce, offerts par les « bienfaiteurs du dieu (οἱ τὸν θεὸν εὐεργετηκότες), donations provoquées et récompensées par des honneurs comme la προξενία, προμαντεία, προεδρία, προδικία, ἀσφαλεία, ἀσυλία, ἀτελεία, γῆς ἔγκτησις, θεαροδοκία. La προμαντεία et la θεαροδοκία sont des privilèges dont disposent tous les oracles : les autres distinctions sont de nature politique et peuvent être accordées par toutes les cités. Les distinctions particulières à Delphes sont la couronne de laurier (δάφνης στέφανος παρὰ τοῦ θεοῦ. Curtius, Nos 41, 42) et une tente d'honneur aux réunions amphictyoniques (σκανὰ ἐμ' Πυλαίᾳ ἁ πρώτα. Curt. N° 45). Les offrandes extraordinaires pouvaient se convertir en allocation régulière comme la πυθίας ou πυθαΐς des Athéniens (Strab., IX, 3, 12. Rangabé, II, n 2276). A. Mommsen pense que les prêtres procédaient, tous les ans, dans le mois Hérakleios, à un inventaire général de leurs biens, comme les prêtres de Délos dans le courant du mois Thargélion. Ces inventaires ont fourni la matière des descriptions et catalogues cités plus haut (p. 39).

rents peuples, princes et cités, athlètes heureux, criminels repentis, riches bienfaiteurs du temple, vaniteux de toute espèce empressés de mettre leur nom en évidence. Avec le produit des biens-fonds, les dîmes, argent et esclaves, prélevées sur le butin de guerre, sur les colonies, avec les amendes imposées, les intérêts produits, tout cela constituait un capital énorme qu'une gestion intelligente accroissait rapidement. En outre, comme il n'y avait pas en Grèce de lieu plus sûr que Pytho, les États comme les individus apportaient là les documents précieux, testaments, contrats, créances, même de l'argent monnayé, dépôts que les prêtres se chargeaient de garder en récompensant même la confiance des déposants par des privilèges honorifiques, comme ceux de proxénie, proédrie, promantie, etc. L'oracle tenait ainsi entre ses mains d'immenses intérêts et se montrait jaloux d'accroître cette nombreuse clientèle. On stimulait le zèle des pélerins en racontant que les héros et les dieux eux-mêmes avaient donné l'exemple des offrandes commémoratives. Zeus avait déposé à Pytho la pierre de Kronos; Héraklès, au lendemain de ses victoires ou de ses accès de folie, y envoyait des présents. Apollon, du reste, avait souvent demandé des cadeaux sans périphrase et avec insistance. On savait qu'il avait exigé un jour de Pélops un agneau d'or et qu'il avait obligé le héros à satisfaire ce caprice[1].

Les moyens d'acquérir ne manquaient pas : mais, comme il n'est pas moins important de conserver, on inspirait à ceux qui auraient été tentés de voler le dieu une terreur superstitieuse. Il était arrivé qu'un malfaiteur de cette espèce avait été indiqué aux prophètes,— d'autres disaient dévoré—par un loup dont on montrait la statue à Delphes[2]. L'oracle avait lui-

1) Suid. s. v. 'Ανάθημα. Schol. Aristoph. *Nub.*, 144. On mettait cette histoire sur le compte de l'oracle d'Apollon Napéen à Lesbos, mais il en courait de pareilles à Delphes, et celle-là avait aussi à Delphes son effet utile. — 2) Pausan., X, 14, 7. Ælian. *Hist. anim.*, X, 26.

même la réputation d'être particulièrement clairvoyant pour retrouver les trésors enfouis ou dérobés, et Platon, dans son État idéal, estime que le dieu de Delphes est le meilleur juge en matière de détournements considérables[1]. Cette spécialité pouvait avoir son côté fâcheux, en ce sens que l'oracle risquait d'être assiégé par les chercheurs de trésors; mais on savait d'autre part que le dieu n'encourageait guère la cupidité des paresseux. On riait de ce Polycrate de Thèbes qui, ayant ouï parler d'un trésor enfoui par Mardonius à Platée, avait consulté l'oracle sur les recherches à faire et en avait reçu le conseil de « remuer toutes les pierres[2]. » Il y avait bien aussi des avertissements plus directs et des exemples plus significatifs à proposer à ceux que les richesses de Delphes faisaient rêver. Sans parler de la juridiction extraordinaire des Amphictyons, il y avait à Delphes un tribunal qui jugeait très sommairement et d'où plus d'un était sorti pour être précipité du haut de la roche Hyampeia. Tel avait été le sort du Delphien Orgilaos dans les bagages duquel un ennemi avait glissé un vase appartenant au temple[3]; tel aussi, celui d'Ésope accusé d'un méfait analogue[4]. Il fallait se garder, non seulement de commettre cette espèce de sacrilège, mais même d'en être soupçonné.

Les prêtres de Delphes avaient donc poussé très loin l'habileté pratique : mais, il faut le dire, ils perdaient en énergie, en élévation morale, en patriotisme, ce qu'ils gagnaient en opulence. La Grèce allait entrer dans une période de crise où, obligée de faire face aux périls les plus extrêmes, elle ne reçut de Pytho que de lâches suggestions. Déjà l'oracle, au milieu des discordes intestines qui divisaient le pays, n'avait pas toujours su cacher la partialité et l'inconséquence

1) Plat. *Legg.*, XI, p. 914. — 2) Suid. s. v. Πάντα κάλων. C'est l'équivalent de l'apologue *Le Laboureur et ses enfants*. — 3) Plutarch. *Praec. Polit.*, 32. 4) Plutarch. *Ser. num. vind.* 12. Ælian. *Var. hist.*, XI, 5.

de sa conduite. Mais, lorsque l'on eut affaire aux races étrangères, on songea que la Pythie n'avait jamais dédaigné l'or des Barbares, et on se demanda si, après les avoir exploités avec le plus louable patriotisme, elle ne s'était pas oubliée au point de leur en être reconnaissante. Le temps va venir où l'on entendra dire que la Pythie, « médise, » qu'elle « laconise, » qu'elle « philippise, » et que les oracles sont au plus offrant. Le mépris commence par frapper cette population de devins, de sacrificateurs, de pâtissiers, d'hôteliers, de fabricants d'ex-votos, tous gens de mœurs peu édifiantes, qui vivent sur la bourse des pélerins[1]; de là, il va monter jusqu'aux prêtres.

En attendant, le sanctuaire de Pytho est toujours le centre du monde : sa renommée est montée assez haut pour que, même après un long déclin, elle reste incomparable en son genre; mais déjà la défiance a mis à jour bien des canaux secrets qui jettent dans la source de l'enthousiasme des ferments corrupteurs : la décadence a commencé.

F. HISTOIRE DE L'ORACLE DE DELPHES, DE LA GUERRE DE KRISA A LA FIN DES GUERRES SACRÉES (590-338).

Influence de l'oracle sur l'histoire intérieure d'Athènes. — L'oracle allié des Alkméonides contre Pisistrate et les Pisistratides. — Consécration des réformes de Clisthène. — Pytho et Sparte. — Corruption de la pythie par Cléomène. — Rôle de l'oracle durant les guerres médiques. — Politique anti-nationale des prêtres de Pytho. — L'histoire écrite par Hérodote. — Périclès revient aux traditions de Pisistrate. — Intervention armée de Périclès à Delphes. — Partialité de l'oracle durant la guerre du Péloponnèse. — Delphes et Lysandre. — Menace d'une invasion illyrienne. — L'oracle et Épaminondas. — Projets de

1) La gourmandise et la rapacité des Delphiens étaient devenues proverbiales, et ils étaient, sous ce rapport, assimilés aux Déliens (ATHEN. IV, § 74). Leur gagne-pain était le couteau (μάχαιρα) du sacrifice. La coutellerie de Delphes reste célèbre pour avoir fourni une comparaison assez obscure à Aristote (POLIT., I, 1, 5). Cf. GŒTTLING, *Comment. de machaera Delphica quae est apud Aristotelem*. Jenae, 1856.

Jason de Thessalie. — La deuxième *Guerre sacrée* (355-346). — Pillage du temple par les Phocidiens. — Intervention de Philippe de Macédoine. — Capitulation de Phalækos et châtiment des Phocidiens. — Dépit des Athéniens. — Accusation portée contre les Amphisséens. — Nouvelle guerre sacrée terminée par Philippe.

Le sacerdoce delphique, victorieux de Krisa et émancipé par la première guerre sacrée, ne songea plus qu'à tirer parti d'une influence politique qui venait de se révéler si grande. Tranquille du côté des Doriens, il porta son attention de préférence sur cette race ionienne qui, après avóir gardé dûrant des siècles une attitude défiante, avait enfin reconnu implicitement la supériorité de Delphes sur Délos. Athènes était alors dans un état de crise, provoqué par le premier conflit de la démocratie naissante avec l'aristocratie dont Solon avait remplacé les droits héréditaires par le cens. Le peuple, encore incapable d'imposer aux mécontents le respect d'une constitution toute neuve, s'était tout simplement serré autour de Pisistrate devenu un « tyran » populaire.

Pisistrate savait combien les hommes de son espèce étaient suspects à Pytho. Il fit le possible pour se concilier la faveur d'Apollon Pythien. Il alla jusqu'à décréter peine de mort contre quiconque souillerait le Pythion d'Athènes et fit montre d'un zèle que son petit-fils imita plus tard en élevant dans ce même temple un autel spécial[1]. Mais l'oracle tenait pour ses ennemis personnels, les Alkméonides, et ne s'en cachait guère[2]. Le tyran redoutait l'influence de prêtres que les Athéniens ne pouvaient regarder ni comme les adversaires de leurs institutions, car ils avaient approuvé les lois de Solon, ni comme des protecteurs à dédaigner, car ils venaient de faire de Miltiade, fils de Kypsélos, un roi des Dolonces[3]. Aussi, tout en évitant de leur rendre injure pour injure, Pisistrate s'ef-

1) Thucyd., VI, 54. Suid., s. v. Ἐν Πυθίῳ. — 2) Cf. W. Vischer, *Ueber die Stellung des Geschlechts der Alkmæoniden in Athen*. Basel, 1847, et ci-dessus, p. 119. — 3) Herod., VI, 34-36.

força de détourner de Pytho les regards des Athéniens. Il alla, sur le conseil de « certains oracles[1], » qui probablement ne venaient pas de Delphes, purifier l'île de Délos, rendre au culte d'Apollon Délien son antique splendeur et ranimer le souvenir de l'amphictyonie ionienne dont ce culte était le centre et le lien. Rien ne pouvait être plus désagréablement ressenti à Delphes, et si Polycrate de Samos, un autre tyran ionien, choisit ce moment pour demander à l'oracle quel nom il devait donner aux jeux qu'il venait d'instituer à Délos même, on conçoit que sa question ait été considérée comme une impertinence[2].

Pisistrate ripostait encore d'une autre manière aux suggestions hostiles de l'oracle. Il intéressa de plus près le patriotisme athénien au culte d'Athêna, patronne de la cité : il fit des Panathénées une fête splendide à laquelle, tous les quatre ans, s'ajoutaient des concours poétiques et musicaux destinés à remplacer, pour les Athéniens, les jeux pythiques. Qui sait même si, en rebâtissant le temple de Zeus, il ne songeait pas à utiliser, pour en faire un oracle, le gouffre qui s'ouvrait là dans le sol et qui passait pour avoir absorbé les eaux du déluge[3]?

Les Pisistratides paraissent avoir continué cette guerre sourde faite par leur père à l'influence de Delphes, car on prête à Hipparque l'intention de surpasser les fameux aphorismes delphiques par les sentences qu'il fit graver sur les hermès des rues[4]. Peut-être l'oracle ne fut-il pas étranger à l'espèce d'apothéose qui glorifia les meurtriers d'Hipparque, Harmodios et Aristogiton. La popularité extraordinaire dont jouit leur mémoire ne s'explique guère par les pas-

1) Herod., I, 64. Thucyd., III, 104. — 2) Voyez ci-dessus, p. 21. — 3) Pausan., I, 18, 7. On jetait tous les ans des gâteaux de miel dans ce gouffre consacré, comme le *Gæon* d'Olympie, à Gæa Olympia (Cf. Vol. II, p. 253, où la tradition concernant le déluge a été attribuée par inadvertance à Olympie). — 4) Ps.- Plat. *Hipparch.*, p. 228.

sions suspectes qui leur tinrent lieu de patriotisme ou par les conséquences de ce tyrannicide. Quant les Athéniens célébraient en eux les libérateurs de leur cité, ils ne pouvaient pas avoir oublié que, pour renverser Hippias, il avait fallu l'intervention armée de Sparte; que cette intervention, provoquée par l'oracle, avait même failli demeurer impuissante, et que le hasard seul avait mis fin à la résistance des Pisistratides retranchés dans l'acropole. Ce n'est pas ainsi que tombent les oppresseurs d'un peuple. Il y avait même, dans la dévotion aux « libérateurs, » quelque chose d'humiliant pour le patriotisme athénien. Athènes était tombée bien bas si elle avait eu besoin, pour s'affranchir, de gens qui se sentaient encore de leur origine étrangère et qui, en vengeant leurs propres injures, ne songeaient pas à faire les affaires de la liberté[1].

Les Alkméonides rentrèrent et l'un d'eux, transfuge de son parti, acheva l'œuvre de Solon. L'oracle parut se faire démocrate avec Clisthène. Il fournit aux dix tribus instituées par le nouveau système des héros éponymes[2], c'est à dire, un culte officiel, nécessaire à leur existence légale, et il dut approuver aussi la transformation, par le même procédé, des villages en *dèmes* ou communes pourvues d'une certaine autonomie. Les Athéniens profitaient de cette bonne volonté sans cesser de se défier. Quand la réaction aristocratique menée par Isagoras rappela les Spartiates, ils trouvèrent parmi les prisonniers faits sur les étrangers et les factieux un Delphien, Timasithéos. Ils le mirent à mort sans le moindre scrupule[3]. Enfin, ils paraissent avoir expulsé de leur sein Clisthène lui-même. Derrière le législateur on avait retrouvé l'Alkméonide; on croyait peu au désintéressement d'une fa-

1) Herod., V, 55. 57. 61. Thucyd., I, 20. VI, 54. — 2) Ἐκ πολλῶν ὀνομάτων ἑλομένου τὰ παλαιὰ τοῦ Πυθίου (Pollux, *Onom.*, VIII, 110). — 3) Herod., V, 72. Le fait est de l'an 508 avant J.-C.

mille qui avait suborné la Pythie et levé des troupes avec l'argent de Delphes pour rentrer de vive force dans la cité.

Les prophètes de Pytho commençaient à porter la peine de leurs intrigues. Les Spartiates eux-mêmes étaient mécontents. C'est que l'oracle, en goût d'intervention, jouait alors une partie très compliquée sans avoir, pour se garder des inconséquences, une ligne de conduite bien arrêtée. Pendant qu'il paralysait les efforts des Athéniens en guerre avec les Éginètes et les Béotiens[2], il les humiliait en les tenant comme sous la surveillance de Sparte, et il excitait les Spartiates, avides de repos, sans leur donner de bonnes raisons. A la fin, ceux-ci s'inquiétaient de tant agir sans comprendre. Ils se sentaient au service d'une volonté étrangère et se raidissaient d'instinct contre cette direction occulte. Lors de l'expédition entreprise pour soutenir Isagoras, leur roi Cléomène avait saisi dans l'acropole d'Athènes une collection d'oracles qui promettaient aux Athéniens la victoire sur les Spartiates. Peut-être y en avait-il, dans le nombre, qui venaient de Delphes même. Les Lacédémoniens, déjà « informés des manœuvres des Alkméonides pour gagner la Pythie, et de ce que la Pythie avait fait à l'égard d'eux-mêmes et des Pisistratides[3], » se seraient ainsi assurés de leurs propres yeux qu'on soufflait à Pytho le chaud et le froid.

Ils se convainquirent bientôt que, non content d'encourager à la fois Clisthène et Cléomène, l'oracle abusait de leur crédulité pour les pousser à des actes injustes et impolitiques. Cléomène, voulant faire déposer son collègue Démarate, fit certifier par la Pythie que Démarate était un bâtard introduit par l'adultère dans la lignée des Eurypontides. A quelque temps de là, ces intrigues furent dévoilées. Le sacerdoce d'Apollon sauva son crédit en criant lui-même au

1) Herod., V, 63. Demosth. *In Mid.*, § 144. — 2) Herod., V, 89. — 3) Herod., V, 90.

scandale et en flétrissant les coupables. Nous ne savons quel fut le châtiment de Cobon, un des personnages les plus importants de la ville, qui s'était fait l'agent de Cléomène, mais la pythie Périalla fut « dépouillée de ses honneurs[1] ». Lorsque Cléomène perdit la raison, on fit courir le bruit que c'était là le châtiment de son sacrilège ; mais les Spartiates, las de merveilleux pour cette fois, affirmaient que c'était la conséquence de son ivrognerie[2].

Cependant, la Grèce allait recevoir le choc du grand empire asiatique et intercaler dans son histoire une page d'épopée. Dans cette lutte héroïque, le rôle de Calchas était à prendre. A une époque où la nation n'avait pas encore conscience de son unité, Delphes seule pouvait ébranler à la fois tous les contingents helléniques et les grouper devant l'ennemi. Ses prêtres étaient mieux placés que personne pour voir approcher l'orage et jeter le cri d'alarme en temps opportun. Mais il se trouva que le trépied commun de la Grèce ne valait pas la bouche du Calchas d'autrefois. L'argent de Crésus avait empêché Apollon de mettre les Hellènes en garde contre les envahissements des Orientaux : la peur le rendit aussi circonspect devant les Perses. Quand Harpage, le général de Cyrus, avait mis le siège devant Cnide, l'oracle avait découragé la résistance des Cnidiens[3]. Cette fois, la flotte perse put traverser l'archipel et jeter l'ancre devant la plage de Marathon ; aucun appel ne partit de Pytho. On savait que le Grand-Roi était plus riche encore que Crésus et que, si ses troupes avaient pillé naguère le temple des Branchides à la suite d'un assaut[4], elles avaient respecté « comme des hommes sacrés[5] » les Déliens qui n'avaient essayé aucune résistance. L'oracle garda donc le silence et, lorsque les Athéniens prièrent les Spartiates de se joindre à eux, aucune dispense

1) Herod., VI, 76. Pausan., III, 4, 4. — 2) Herod., VI, 84. — 3) Euseb. *Praep. Evang.*, V, 26. — 4) Herod., VI, 19. — 5) Herod., VI, 97.

ne vint de Delphes pour permettre à ceux-ci de se mettre en campagne avant la pleine lune. Aussi la dévote armée arriva-t-elle à Marathon après la bataille[1].

Dix ans plus tard, Xerxès arrivait avec une armée innombrable pour venger l'humiliation de son père. Les Athéniens courent à Delphes et, au lieu d'y trouver des encouragements, ils entendent la pythie Aristonikè prononcer les oracles les plus terribles : « Infortunés, fuyez aux extrémités de la terre... abandonnez vos demeures et les hauts sommets de votre ville... Du faîte des temples s'écoule un sang noir[2]... » Comme le Delphien Timon, qui voulait laisser au prophète le temps de revenir sur d'aussi malheureuses expressions, leur avait conseillé d'insister, ils obtiennent enfin le fameux conseil de s'abriter derrière un rempart de bois[3]. On sait comment Thémistocle tira parti de l'ambiguïté du passage et comment la bataille de Salamine, gagnée en dépit de ces prophéties pusillanimes, fut portée au compte des prédictions vérifiées. Les prêtres de Delphes firent tout ce qu'il fallait, avant et même après Salamine, pour que la Grèce se livrât sans résistance. C'est que l'incorporation pacifique de la Grèce à l'empire des Perses ne leur paraissait pas un bien grand malheur, tandis qu'ils craignaient fort les violences et le pillage. Non seulement ils avaient effrayé les Athéniens, mais ils défendaient aux Argiens[4], aux Corcyréens[5], aux Crétois[6], de se joindre à l'armée nationale; ils gardèrent près d'eux, sans lui suggérer une pensée patriotique, Cadmos, l'envoyé de Gélon de Syracuse, qui attendait l'issue de la lutte pour reconnaître la suzeraineté des Perses, si Xerxès était vainqueur[7]; ils répondaient aux Delphiens en quête de conseils de « sacrifier aux vents, qui devaient être les meil-

1) Herod., VI, 106. 120. — 2) Herod., VII, 140. — 3) Herod., VII, 141. — 4) Herod., VII, 148. — 5) Herod., VII, 168. — 6) Herod., VII, 169. 171. — 7) Herod., VII, 163-165.

leurs auxiliaires des Grecs[1] » : ils surchargeaient les Athéniens et les Platéens de dévotions encombrantes[2]; ils firent savoir aux Lacédémoniens que leur ville serait dévastée par les Barbares ou un de leurs rois tués[3]. Après le premier choc, lorsque Léonidas eut succombé aux Thermopyles, ils prescrivirent de « demander satisfaction à Xerxès et d'accepter ce qu'il donnerait[4]. » Ce fut pour eux le moment aigu de la crise. Le flot de l'invasion venait battre le pied du Parnasse. Xerxès savait que le temple était riche, et une première tentative, repoussée, dit-on, à coups de miracles[5], confirma leurs craintes.

La victoire de Salamine ne les délivrait pas de cette menace. Mardonius était resté, avec trois fois plus de soldats que les Grecs n'en pouvaient mettre en ligne. Heureusement, Mardonius, qui rêvait de devenir le satrape des Hellènes, prenait au sérieux leurs oracles et leurs devins. Il avait à son service le Telliade éléen Hégésistrate[6], et son agent particulier, Mys, faisait une tournée dans les mantéions de la Béotie[7]. On ne dit pas que Mys soit monté à Pytho, mais Mardonius n'en fut pas moins informé de l'existence d'une prophétie où il était dit que les Perses seraient exterminés *après* avoir pillé le temple de Delphes[8]. Cette prophétie avait déjà servi dans une autre occurrence; cependant, elle agit à merveille sur l'esprit de Mardonius. Les desservants de l'oracle

1) Herod., VII, 178. C'était un souvenir de la tempête qui avait coulé la flotte perse au mont Athos en 493. Le conseil fut répété aux Athéniens (Herod., VII, 189). — 2) Voy., ci-dessus, p. 141. Zeus lui-même a pitié des alliés et apparait en songe au général des Platéens pour lui expliquer l'oracle d'Apollon (Plutarch. *Aristid.,* 11).— 3) Herod., VII, 220. — 4) Herod., VIII, 114. — 5) Herod., VIII, 35-40. Diod., XI, 14. Ctes. *Fragm.*, 25. Ils prétendirent après coup qu'Apollon s'était chargé lui-même de se défendre et que c'est pour cette raison que tous les Delphiens se sauvèrent, à l'exception du prophète Akératos resté avec 60 hommes (Herod. *ibid.*). Le mot d'Apollon servit plusieurs fois. — 6) Herod., IX, 37-38. Voy., vol. II, p. 71. — 7) Herod., VIII, 133-135. Plutarch., *Aristid.,* 19. — 8) Herod., IX, 42-43.

purent dès lors se croire à l'abri de toute tentative et n'avoir pas à redouter le sort d'Éleusis[1]. Ils gardèrent une attitude absolument passive pendant qu'à Platée se décidaient les destinées de la Grèce.

Mais tel était encore le prestige de l'oracle et la force de l'habitude que les Grecs, abandonnés d'Apollon, n'en portèrent pas moins à son temple leurs actions de grâces. Avant Salamine, ils avaient voté avec serment une résolution ainsi conçue : « Tous ceux qui, étant Hellènes, se sont donnés au Perse sans y être contraints, lorsque les choses seront remises dans l'ordre, payeront la dîme à Delphes pour le dieu[2]. » Après Platée, ils s'empressèrent de consacrer dans le sanctuaire pythique un magnifique trépied d'or représentant les prémices du butin[3]. Gélon, vainqueur des Carthaginois à Himère, avait envoyé de son côté un trépied d'or du poids de seize talents[4]. Quatorze ans plus tard, après la victoire de l'Eurymédon, les Athéniens consacrèrent encore à Delphes la dîme du butin[5]. L'oracle fit, du reste, très bonne figure, une fois le danger passé. Il déclara le sol de la Grèce souillé par la présence des Barbares, fit éteindre partout les feux et fournit le feu nouveau emprunté au « foyer commun[6]. »

Le crédit de l'oracle ne paraissait donc nullement ébranlé : les offrandes étaient plus magnifiques que jamais, et il aurait fallu être bien pessimiste pour se demander s'il n'entrait pas dans ces libéralités plus d'émulation que de

1) Herod., IX, 65. — 2) Herod., VII, 132. Diod., XI, 29. Lycurg. *Adv. Leocr.*, p. 158. 193. Reiske. Suid., s. v. δεκατεύειν. — 3) Herod., IX, 81. Pausan., X, 3, 5. Le trépied d'or était posé sur une espèce de colonne torse en bronze, d'environ six mètres de haut, formée de trois serpents enroulés en hélice. Cette colonne fut transportée à Constantinople et retrouvée ou plutôt dégagée en 1856. Cf. O. Frick, *Das platæische Weihgeschenk zu Constantinopel.* Leipz. 1859. C. W. Gœttling, *Ueber die Basis des platæischen Weihgeschenkes in Delphi* (Ges. Abhdl. II, p. 71-77). P. Foucart, *Mém. sur Delphes*, p. 35-44. — 4) Diod., XI, 26. Schol. Pind. *Pyth.*, I, 146. — 5) Diod., XI, 62. — 6) Plutarch. *Aristid.*, 20.

piété. Et pourtant, il était impossible que les Grecs, si divisés et si personnels qu'ils fussent, ne sentissent pas que l'oracle avait manqué à sa mission, qu'ils avaient lutté et triomphé sans lui. La joie de la victoire retenait les récriminations ; mais il était bon cependant de les prévenir. Les prêtres de Delphes eurent la bonne fortune de faire écrire en quelque sorte sous leurs yeux l'histoire des guerres médiques et de faire ainsi tourner à la glorification de l'oracle un succès qu'il semblait avoir prévu. Hérodote les a écoutés avec plus d'attention encore et de foi que les prêtres de Memphis. Son livre, marqué de cette empreinte sacerdotale, apparaît, sous la luxuriante abondance des détails, comme une vaste thèse destinée à prouver la véracité des oracles en général et de celui de Delphes en particulier.

Il suffit de passer d'Hérodote à Thucydide pour comprendre la réaction qui se fit alors, en dépit de telles apologies, contre ces dispensaires de révélation, chez un petit nombre d'esprits d'élite, principalement à Athènes. Thémistocle en avait donné le signal. On peut juger de l'opinion qu'on avait de lui à Delphes par l'accueil qu'il y trouva quand il vint consacrer à Apollon la dîme de sa part de butin. La Pythie lui ordonna de remporter au plus vite son offrande[1]. Périclès se mit à la tête du mouvement rationaliste qui tendait à éliminer de la politique l'influence sacerdotale et les conseils d'origine surnaturelle. Il savait la démocratie abhorrée à Delphes et la conciliation impossible sur le terrain des principes : aussi fit-il à l'oracle une guerre méthodique et savante où les armes mêmes jouèrent un rôle. En 448, en effet, avait éclaté une nouvelle guerre sacrée. Depuis que l'on ne prenait plus au sérieux le conseil des Amphictyons, les Phocidiens s'étaient arrogé un droit de surveillance sur l'admi-

1) Pausan., X, 14, 5.

nistration du temple, sous prétexte que Delphes faisait partie de la Phocide[1]. Les Delphiens, impatients de ce joug, appelèrent les Lacédémoniens qui vinrent en armes expulser les Phocidiens du temple. Mais Périclès, informé de l'incident, saisit l'occasion d'humilier à la fois les prêtres de Pytho et les Spartiates : il alla lui-même à Delphes avec des troupes, rendit aux Phocidiens leur droit traditionnel, et « prit » pour Athènes un droit de promantie pareil à celui des Lacédémoniens[2]. Cette jalousie entre Phocidiens et Delphiens devait allumer, un siècle plus tard, une guerre terrible, aussi funeste à l'indépendance nationale qu'à la Phocide dévastée.

S'inspirant des exemples de Pisistrate, Périclès opéra des diversions religieuses. Il rendit plus somptueuses encore les fêtes d'Athêna et occupa à tout propos les Athéniens de Délos : autant de mesures que Delphes ne pouvait ni blâmer hautement ni voir avec plaisir. Il semble même avoir exercé son irrésistible influence sur l'esprit d'Hérodote qui, plein de foi dans la sagesse du grand homme, alla coopérer à la fondation de Thurium, entreprise sans le concours de l'oracle et peut-être malgré lui.

Aussi, quand éclata la guerre du Péloponnèse, l'oracle, qui aurait pu peut-être la prévenir[3], prit ouvertement parti pour Lacédémone[4]. Les alliés comptaient, pour contrebalancer la puissance financière d'Athènes, sur les trésors de Delphes et d'Olympie[5]. Les Athéniens furent assiégés de prédictions sinistres. Thucydide se contente de dire dédaigneusement : « les devins chantaient toute sorte d'oracles que chacun écoutait sous l'empire de sa passion[6], » et il ne cite comme

1) Diod., XVI 23., — 2) Plutarch. *Pericl.*, 21. Thucyd., I, 112. Aristodem. ap. *Fragm. Hist. Graec.*, V, p. 16. — 3) Il aurait pu, en tout cas, étouffer le différend entre Corinthiens et Corcyréens qui en fut l'occasion ; car les Épidamniens le consultent d'abord (Thucyd., I, 25), et les Corcyréens invoquent ensuite sa médiation (I, 28). Les prêtres de Pytho ne firent rien pour la paix. — 4) Thucyd., I, 118. 123. Plutarch. *Pyth. orac.*, 19. — 5) Thucyd., I, 121. — 6) Thucyd., II, 21.

émanée de Delphes qu'une défense d'occuper le terrain vague du *Pélasgicon*, défense dont on paraît, du reste, avoir tenu compte[1]. Périclès, comme le dit plus tard Démosthène, ne suivait que les lumières de la raison et appelait tous ces oracles des « préceptes de lâcheté[2]. »

Mais Périclès mourut au moment où la lutte venait de s'engager. Ses successeurs, pour dominer les esprits surexcités, remplacèrent l'autorité qui leur manquait par un perpétuel recours à la révélation. Seulement, ne pouvant avoir Delphes pour eux, ils se rabattaient, soit sur d'anciens oracles pythiques, soit sur des prophéties sibyllines ou des prédictions de Bakis. Dodone et Ammon fournirent aussi leur contingent de textes révélés[3]. Le peuple athénien, tel que le représente Aristophane dans ses *Chevaliers*, en 424, est mené par les oracles et donne sa confiance à l'orateur le mieux pourvu de cette espèce d'arguments. Cléon, naguère le pire ennemi de Périclès, paraît avoir fait des avances aux prêtres de Delphes. Il est possible, du moins, qu'il les ait consultés au sujet de Pylos et qu'il ait compris l'inutilité de ses négociations en recevant une réponse ainsi conçue : « Il y a une Pylos devant Pylos, et une Pylos encore autre part[4]. »

Les hostilités sur le terrain religieux étaient alors aussi envenimées qu'elle pouvaient l'être. Delphes servait aux Lacédémoniens de station militaire[5], et les Athéniens ne s'étaient jamais senti une plus grande dévotion pour Délos où,

1) Thucyd., II, 17. M. Foucart vient de retrouver à Éleusis deux documents officiels gravés sur une même table : 1° Un décret des Athéniens qui s'obligent, en vertu d'un oracle, à payer la dîme à Éleusis et invitent les autres Hellènes à les imiter : 2° Un décret rendu sur la proposition du devin Lampon et relatif au *Pélasgicon*. Ce dernier décret devait avoir été rédigé par l'exégète athénien (Voy. vol. II, p. 82-221), d'après le texte de l'oracle (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 2 avril 1880).— 2) Plutarch. *Demosth.*, 20. Périclès décernait lui-même l'apothéose, et il ne la décernait qu'aux défenseurs de la patrie (Plutarch., *Pericl.*, 8). — 3) Voy. vol. II, p. 222. 314. 351. — 4) Aristoph. *Equit.*, 1059. Schol. *ibid.* — 5) Thucyd., III, 101.

après mainte purification, ils rétablirent les jeux quinquennaux tombés en désuétude depuis des siècles[1]. La guerre du Péloponnèse prenant le caractère d'une guerre de race, les Ioniens cherchaient à hausser le prestige de leur culte fédéral au niveau de la renommée de l'oracle dorien. Il n'est pas sûr que les Athéniens se soient fait illusion sur leurs chances à ce point de vue. Ils épiaient les occasions de rentrer en grâce. Le premier article de la trêve qu'ils conclurent en 423 stipulait que l'oracle de Delphes serait ouvert à tout le monde comme par le passé, et protégé par tout le monde[2]. L'année suivante, ils « rétablirent les Déliens dans leur île, tant à cause du malheur de leurs armes que pour obéir à l'oracle de Delphes[3]. » Les Déliens restèrent depuis lors les obligés et presque les vassaux des prêtres de Pytho[4]. Enfin, lorsque les belligérants signèrent la paix dite de Nicias, le premier article garantit encore à tous le droit de consulter les oracles. On y ajouta la disposition suivante : « En ce qui concerne l'enceinte et le temple d'Apollon à Delphes, ainsi que les habitants de Delphes, ils seront indépendants, affranchis de tout tribut et de toute juridiction étrangère, eux et leur territoire[5]. » Ainsi finit légalement le protectorat contesté des Phocidiens que Périclès avait naguère appuyé de son intervention.

Lorsque la guerre recommença, l'oracle continua à recevoir, comme par le passé[6], les dépouilles des vaincus, quels qu'ils fussent. C'était sa manière de rester neutre entre les partis. Il accepta de Lysandre, soit à titre d'offrande, soit à titre de dépôt, ce que le vainqueur avait pu arracher aux entrailles épuisées d'Athènes. Lysandre plaça dans le temple

1) Thucyd., III, 104. Cf. ci-dessus, p. 21. — 2) Thucyd., IV, 118. — 3) Thucyd., V, 32. — 4) Les Déliens, assimilés aux colons de Pytho, devaient aux Delphiens de passage « le sel, le vinaigre, l'huile, le bois et les couvertures » (Athen., IV, § 74.) — 5) Thucyd., V, 18. — 6) Un exemple, entre plusieurs, dans Thucyd., IV, 134.

d'Apollon sa statue et celles de tous les capitaines de sa flotte, payées avec l'argent du butin, monument d'orgueil et d'impudence qu'on n'eût jamais dû voir en un tel lieu[1]. Les prêtres auraient eu de la peine, à cette époque, à persuader aux Athéniens qu'ils avaient intercédé pour eux. On le dit plus tard[2], mais le fait reste à démontrer.

Du reste, le sacerdoce de Pytho, aveuglé par sa prospérité, croyait ne plus avoir besoin de prudence. Les Lacédémoniens avaient exilé en 445 leur roi Plistoanax : la Pythie leur ordonna « de le rappeler de la terre étrangère, sous peine de labourer la terre avec un soc d'argent. » Ils se décidèrent enfin à obéir (426); mais, à chaque revers, ils accusaient Plistoanax d'avoir, d'accord avec son frère Aristoclès, suborné la Pythie[3]. L'armée de Sparte n'en restait pas moins, par habitude, au service de l'oracle. Durant la guerre du Péloponnèse, il avait fait naître une occasion de conflit avec les Éléens, alliés des Athéniens et rivaux de Delphes. Il avait envoyé le roi Agis sacrifier à Zeus Olympien pour le succès de ses armes, et les Éléens s'étaient opposés à cette profanation de leur culte, attendu que le dieu d'Olympie devait rester le protecteur de tous les Hellènes[4]. Les Éléens en furent punis par deux invasions lacédémoniennes (399-398), la perte de leur suzeraineté sur les villes de l'Élide, et le pillage de leur territoire. Cet exploit accompli, Agis alla offrir à Delphes la dîme du butin. La mort d'Agis fit naître un débat scandaleux entre le fils et le frère du défunt. Agésilas traitait Léotychide de bâtard et celui-ci lui opposait un oracle avertissant les Spartiates de se garder d'une royauté boiteuse[5]. Le plus simple était de recourir à Delphes, mais les Spartiates, se rappelant les expériences peu édifiantes du passé, choisirent eux-mêmes : ils proclamèrent Agésilas (398).

1) Plutarch. *Lysand.*, 18. — 2) Ælian. *Var. Hist.*, IV, 6. — 3) Thucyd., V, 16. — 4) Xenoph. *Hellen.*, III, 2, 21-29. Pausan., III, 8, 4. Diod., XIV, 17. — 5) Cf. vol. II, p. 223.

Cependant Lysandre, qui jouait alors le rôle de faiseur de rois, aurait bien voulu être roi lui-même. Il ne pouvait le devenir qu'en faisant abolir la royauté de droit divin au profit d'un système électif[1], et une pareille révolution n'était possible à Sparte qu'avec le concours des oracles. Il essaya de gagner les prêtres de Delphes, de Dodone et d'Ammon[2]. La plupart de ses biographes croient qu'il fut partout éconduit; mais la version d'Éphore, conservée par Plutarque, donne à penser qu'il trouva des complices à Delphes. Voici, en substance, le récit passablement romanesque d'Ephore. Lysandre avait choisi, pour instrument de ses desseins, un enfant, appelé Silénos, que sa mère prétendait fils d'Apollon. Beaucoup de gens crurent à cette paternité divine, et Lysandre fit semblant d'y croire. Ses affidés répandaient dans Sparte le bruit que l'on conservait à Delphes d'antiques prophéties qui ne devaient être lues que par un fils d'Apollon. Les choses ainsi préparées, Silénos devait aller à Delphes et réclamer les prophéties, à titre de fils d'Apollon. Ceux des prêtres qui étaient les complices de Lysandre devaient prendre sur la naissance de Silénos d'exactes informations. Vérification faite, ils devaient montrer ces écrits au jeune homme, et celui-ci, lire publiquement les prédictions qu'ils contenaient, surtout celle qui était le but de l'intrigue et qui regardait la la royauté de Lacédémone. On y aurait vu qu'il était meilleur et plus expédient aux Spartiates de « choisir leurs rois parmi les citoyens les plus vertueux. » Cette comédie ne put être jouée « par la timidité d'un des acteurs, » et les Lacédémoniens n'apprirent toutes ces belles choses qu'après la mort de Lysandre, en fouillant dans ses papiers. Une si longue et si chanceuse intrigue ne s'accorde guère avec ce qu'on sait du caractère de Lysandre. Sous le renard, il y avait en lui le

1) PLUTARCH. *Lysand.*, 25. DIOD., XIV, 13. — 2) PLUTARCH. *ibid.* CIC. *Divin.*, I, 43. CORN. NEP. *Lysand.*, 3. Cf. Vol. II, p. 313. 352.

lion. Mais, fût-il tout entier de l'invention d'Éphore, ce récit montre de quoi on croyait capable, vers 350 avant J.-C., et les prêtres de Delphes et les naïfs Spartiates.

Les Spartiates n'étaient pas aussi crédules qu'on se plaisait à le dire; mais ils étaient liés à Delphes par leur intérêt autant que par leur foi. Ils avaient des soldats, mais étaient souvent besoigneux et mal informés. Delphes leur fournissait des renseignements et, au besoin, des subsides. Aussi étaient-ils toujours prêts à défendre le bien d'Apollon. En 384, ils envoyèrent des troupes jusqu'en Épire pour arrêter une invasion illyrienne. On ne s'expliquerait pas une intervention aussi lointaine si l'on n'apprenait que les Illyriens avaient comploté avec Denys de Syracuse de pousser jusqu'à Delphes pour piller le temple[1].

Malheureusement, les Spartiates n'employaient pas toujours leur temps à arrêter les invasions de barbares. Leurs attentats contre la liberté et l'autonomie des villes grecques provoquèrent une prise d'armes, et Sparte recula devant l'irrésistible indignation des Béotiens. L'oracle suivit avec inquiétude les progrès de la puissance thébaine qui, en quinze années, naquit, grandit et tomba avec Épaminondas.

Les Béotiens, indociles et opiniâtres par nature, avaient toujours gardé vis-à-vis de Delphes une attitude défiante. Ils n'entendaient pas être dominés par la puissante corporation sacerdotale que leur rappelait sans cesse le fronton majestueux du Parnasse, dressé au bout de leur horizon. Ils avaient leurs oracles à eux et nulle terre n'était plus hantée par les voix prophétiques que la Béotie[2]. Que leur parlait-on des cultes de Delphes! Dionysos leur appartenait, pour ainsi dire, en toute propriété, et l'on venait de constater, durant la guerre du Péloponnèse, qu'Apollon était né chez eux[3]. Leurs légendes,

1) Diod., XV, 13. — 2) Βοιωτία πολύφωνος (Plutarch., *Def. orac.*, 5). — 3) Voy. ci-dessus, p. 31.

ou plutôt celles des Phlégyens, des Minyens et des Cadméens qu'ils avaient remplacés, ne leur parlaient guère des bienfaits d'Apollon Pythien, qui avait toujours été l'ennemi de leurs ancêtres ou l'auxiliaire de leurs ennemis[1]. Ils étaient, d'ailleurs, gens de main lourde et fort capables de soudaines colères. Ils passaient pour avoir jadis jeté au feu, sur un simple soupçon, une prêtresse de Dodone[2], et c'est chez eux qu'une anecdote devenue proverbe plaçait l'aventure tragique de ce Phocos qui, père d'une jeune fille convoitée par trente prétendants, fut massacré par ceux-ci pour avoir remis à Apollon Pythien le choix de son gendre[3]. Les Béotiens étaient d'autant plus dangereux, à l'époque, qu'ils voyaient dans les Spartiates les favoris de Delphes et qu'Épaminondas n'était pas homme à avoir peur des prophéties[4].

Épaminondas s'occupa d'abord de vaincre. La bataille de Leuctres (371) rejeta les Spartiates dans le Péloponnèse. Épaminondas les y suivit et leur fit une guerre mêlée d'agissements diplomatiques dont les résultats furent merveilleux. L'Arcadie fut réorganisée et devint un État puissant, avec Mégalopolis pour capitale; la Messénie fut ressuscitée; tout ce qu'il y avait de haines contre Sparte dans les traditions et souvenirs sortit de terre. Pendant ce temps, l'oracle tremblait. Épaminondas fondait Messène sans recourir à ses conseils, mais assisté de ses devins à lui et des oracles de Bakis[5]. Pour comble de malheur, Jason de Thessalie, jugeant l'occasion favorable, s'apprêtait, sous prétexte de présider les jeux pythiques, à faire un coup de main sur Delphes. « On ne sait

1) Dans l'*Hymne à Délos* (v. 85-95) Callimaque imagine ou recueille une tradition d'après laquelle Apollon, irrité contre Thèbes qui repousse Lèto, aurait prophétisé, dès le ventre de sa mère, la ruine de cette ville qui fut trois fois détruite, par les Épigones, par les Pélasges au temps de la guerre de Troie, et par Alexandre. — 2) Voy., vol. II, p. 310. — 3) PLUTARCH. *Narr. amat.*, 4. DIOGEN., VIII, 66. APOSTOL., XVIII, 47. — 4) PLUTARCH. *Demosth.*, 20. DIOD., XV, 52-54. — 5) PAUSAN., IV, 27, 3-6.

pas encore aujourd'hui, dit Xénophon, quelles étaient réellement ses intentions à l'égard des richesses sacrées; mais on a dit que, les Delphiens ayant demandé à l'oracle ce qu'ils devaient faire dans le cas où il toucherait à l'argent consacré à Apollon, le dieu répondit que cela serait son affaire[1]. » Apollon ne comptait guère sur les Delphiens pour le défendre; aussi Jason fut-il poignardé fort à propos et ses assassins fêtés en Grèce comme des instruments de la Providence.

Avec Épaminondas, Delphes en fut quitte pour faire preuve de docilité et reconnaître les faits accomplis. Le général thébain réorganisa l'amphictyonie delphique, en exclut les Péloponnésiens et fit condamner les Lacédémoniens par le tribunal des Amphictyons à une amende de 500 talents, pour avoir violé le droit international en s'emparant de la Cadmée un jour de fête[2]. Au bout d'un certain délai, l'amende, n'ayant pas été payée, fut doublée. Les Spartiates, stupéfaits de ce revirement, se trouvaient ainsi sous le coup d'une sorte d'excommunication lancée de Delphes où l'on acceptait des mains d'Épaminondas la dîme du butin fait à Leuctres. Quant au sacerdoce pythique, il se pliait de bonne grâce à sa nouvelle situation, heureux d'être toujours du côté du plus fort. Il laissa même mettre sa marque sur la dernière page de la biographie d'Épaminondas. On prétendit que l'oracle avait averti le héros d' « éviter Pélagos, » sans lui dire, bien entendu, qu'il ne s'agissait pas de la mer, mais d'un endroit près de Mantinée[3].

Prédite ou non, la mort d'Épaminondas (362) fit crouler son œuvre. La Grèce fatiguée était mûre pour la domination macédonienne. L'oracle de Delphes joue un grand rôle dans ce qu'on pourrait appeler l'entrée en scène de Philippe de Macédoine, et cela, moins par son initiative propre que par

1) Xenoph. *Hellen.*, VI, 4, 27. — 2) Diod., XVI, 23. 29. Justin., VIII, 1. — 3) Suid. s. v. Ἐπαμεινώνδας.

les intrigues dont la gestion de ses propriétés fut le prétexte et la guerre dont ses trésors furent l'aliment.

Les Thébains détestaient de longue date les Phocidiens qui, de leur côté, avaient refusé de prendre part à la dernière invasion du Péloponnèse[1]. Les Thébains, se parant d'un zèle bien inattendu pour les intérêts d'Apollon, accusèrent les Phocidiens, devant le conseil des Amphictyons, d'avoir mis en culture des terres appartenant au dieu. Les Amphictyons, obéissant aux rancunes des Thébains, des Delphiens et des Thessaliens, condamnèrent les Phocidiens à une forte amende et déclarèrent que, au cas où elle ne serait pas payée, la Phocide entière serait confisquée au profit du dieu. Les Phocidiens exaspérés coururent aux armes, et ainsi commença la deuxième, ou plutôt, troisième *Guerre sacrée* (355-346), guerre acharnée et sans merci qui fut comme un dernier et irrémissible attentat de la Grèce libre contre elle-même[2].

Les Phocidiens, dirigés par les chefs de deux familles particulièrement détestées à Delphes, Philomélos et Onomarchos, débutèrent par un coup de maître. Après s'être assurés de la neutralité bienveillante d'Athènes et des récentes sympathies de Sparte d'où Philomélos rapporta des promesses et même de l'argent, ils surprirent Delphes et mirent la main sur le temple. Il y eut une escarmouche dans laquelle périrent les Thrakides. Les biens de cette famille furent confisqués, à titre d'exemple. Pausanias prétend même que, sans les représentations d'Archidamos, roi de Sparte, les Phocidiens auraient tué tous les hommes valides, vendu les enfants et les femmes et rasé Delphes jusqu'aux fondements[3].

1) Xenoph. *Hellen.*, VII, 5, 4. — 2) Les sources de l'histoire de cet épisode dans Diodor., XVI, 23-60. Justin., VIII, 1-2. Pausan., III, 10, 3-5. X, 2-3, et les fragments des chroniqueurs ou archéologues anciens qui se sont occupés des richesses pillées par les belligérants. Il y a aussi des histoires spéciales de cette guerre par K. Wolf (1833), J. Boot (1836), A. Tschepke (1841), Th. Flathe (1854). — 3) Pausan., III, 10, 4.

Les Locriens, accourus au secours d'Apollon, furent battus, et alors l'oracle sans défense fut contraint de « phocidiser. » Philomélos l'obligea à prédire le triomphe définitif de ses bandes. « Il ordonna à la pythie de s'asseoir sur le trépied et de prophétiser selon les rites antiques. La prophétesse lui représentant que cela était contre les rites anciens, il employa la menace et la força de monter sur le trépied. La pythie, faisant allusion à cet excès de violence, prononça que Philomélos pouvait faire tout ce qu'il voulait. Il fut satisfait de cette réponse et accepta l'oracle comme favorable. Il le fit même mettre immédiatement par écrit et publia partout que le dieu lui avait permis de faire tout ce qu'il voudrait. Il convoqua ensuite une assemblée où, après avoir fait connaître la réponse de la pythie, il exhorta la multitude à mettre sa confiance en lui[1]. »

Philomélos fit mieux encore. Désireux de prévenir en faveur de sa cause l'opinion publique, il lança de Delphes un manifeste où il justifiait sa conduite et promettait de veiller sur l'oracle, patrimoine commun de la nation. Il offrait même, pour témoigner de la pureté de ses intentions, de dresser un inventaire relatant le nombre et le poids des ex-votos. En attendant, les Delphiens payèrent pour le dieu. Philomélos frappa sur les riches une première contribution de guerre, mit le temple en état de défense, grossit son armée en élevant la solde de ses mercenaires, et se prépara à recevoir l'ennemi.

Cependant, les lenteurs des Thébains contrastaient avec la décision énergique des Phocidiens. Pendant que les Locriens, trop pressés, se faisaient battre de nouveau par Philomélos, les Thébains organisèrent méthodiquement la coalition qui allait châtier les sacrilèges. Le conseil amphictyonique, con-

1) Exemple d'oracle clédonistique et anecdote suspecte, comme étant reproduite à propos d'Alexandre (Voy. ci-dessous, p. 191).

voqué par eux aux Thermopyles et agissant, sans être au complet, comme une représentation régulière de l'Hellade, mit les Phocidiens au ban de la nation et proclama la guerre sainte (355).

De l'Olympe au golfe de Corinthe, Locriens, Doriens, Thessaliens, Béotiens, tous les ennemis des Phocidiens répondirent à cet appel. De leur côté, les Phocidiens trouvaient bien çà et là quelques sympathies, mais peu ou point de secours : l'Achaïe seule envoya quelques renforts. Philomélos se vit obligé de recourir à la puissance de l'or et de justifier les accusations d'abord calomnieuses des alliés. Il commença par faire au temple un emprunt forcé, mais régulièrement inscrit et placé sous la garantie d'un trésorier spécial institué à cet effet : puis, la nécessité fit bon marché de ces précautions. Ex-votos, dépôts, reliques des vieux âges, tout y passa. Les Phocidiens versèrent dans la circulation plus de dix mille talents. Une partie de cet argent alla au dehors acheter des complaisances. Sparte taxa les siennes à très haut prix. On prétend que le roi Archidamos, sa femme Deinicha, le Sénat, les éphores et tous les citoyens influents s'enrichirent des dépouilles d'Apollon[1]. Le condottiere athénien Charès reçut à lui seul, dit-on, soixante talents [2].

Philomélos ne fit que commencer la spoliation du sanctuaire, car, battu, après quelques succès, dans la vallée du Céphise, blessé et cerné par les ennemis, il échappa à la captivité en se précipitant du haut des rochers de Tithora. Mais Onomarchos et son frère Phayllos, qui commandèrent après lui, se montrèrent bien moins scrupuleux qu'il ne l'avait été. Ils firent servir l'argent et l'or à payer leurs plaisirs [3], le bronze et le fer à fabriquer des armes. Les Thébains, après la mort de Philomélos, croyaient la partie gagnée :

1) Pausan., III, 10, 3. IV, 5, 4. — 2) Athen., XII, § 43. — 3) Voy. les détails, peu édifiants d'ailleurs, donnés par Théopompe (Athen., XIII, § 83).

ils se faisaient illusion. Les trésors de Delphes valaient plus d'une armée. Une alliance conclue par Onomarchos et Phayllos avec Lycophron, tyran de Pheræ, fit tourner la chance. Les Thébains se virent menacés sur leur propre territoire et les audacieux coups de main d'Onomarchos firent trembler les habitants de la Doride et de la Locride. Le terrible chef de bande trouva même le temps d'aller en Thessalie secourir Lycophron contre le roi de Macédoine et de battre à deux reprises cet agresseur inopportun (353).

Mais le roi de Macédoine s'appelait Philippe et ne se décourageait pas pour si peu. Philippe ne pouvait souhaiter une plus belle occasion d'intervenir enfin dans les affaires de la Grèce. La fortune complaisante lui donnait pour adversaires des sacriléges, et, en vengeant ses propres injures, il allait apparaître à la Grèce comme le vengeur d'Apollon. Quelques mois après sa double victoire, Onomarchos était battu en Thessalie, tué et mis en croix après sa mort comme sacrilége. Trois mille prisonniers phocidiens furent précipités dans la mer, comme étant des monstres d'impiété dont les restes auraient souillé la terre (352).

Les Grecs furent effrayés en apprenant que ce roi de Macédoine qu'ils croyaient si loin d'eux était à leurs portes, avec une armée de plus de vingt mille hommes en goût de victoire. Les Athéniens coururent barrer les Thermopyles, et Philippe attendit avant d'aller plus loin.

La guerre traîna depuis lors en longueur et devint un véritable fléau national. Les Phocidiens, maîtres de Coronée et d'Orchomène, faisaient la guerre de partisans et ne laissaient pas un instant de repos aux régions d'alentour. Thébains et Thessaliens imploraient l'assistance de Philippe pendant que Phalækos, fils d'Onomarchos, faisait appel aux Spartiates et aux Athéniens. A la fin, les trésors de Delphes s'épuisaient; on en était à fouiller le sol du temple, autour de l'omphalos et

du trépied, et à soupçonner de détournement généraux et trésoriers. C'était là un symptôme fâcheux et Phalækos se sentait gagné par le découragement. Les Spartiates lui avaient envoyé Archidamos avec mille hoplites, mais pour observer les évènements; les Athéniens avaient d'abord armé cinquante galères pour le soutenir, mais ils voulaient que Phalækos leur cédât les Thermopyles, et celui-ci, après le leur avoir promis, retira sa parole, si bien que les Athéniens songèrent à s'entendre avec Philippe. Phalækos les prévint et traita avec le roi de Macédoine. Contre la remise des Thermopyles, Philippe laissa au sacrilége le droit de se retirer librement avec ses huit mille soldats pour aller exercer, où bon lui semblerait, le métier de condottiere.

Phalækos livrait ainsi son pays aux plus épouvantables représailles. La Phocide désarmée attendait en silence qu'on décidât de son sort. Philippe contint la rage de ses alliés, qui ne parlaient de rien moins que d'un massacre général, et ne voulut rien brusquer en un moment qu'il sentait décisif pour l'avenir de la Macédoine. Il joua gravement son rôle de restaurateur de la religion. Il commença par réintégrer à Delphes le corps sacerdotal, et par convoquer le conseil des Amphictyons. Là, il réorganisa à son gré la grande fédération hellénique. Les Phocidiens furent exclus de l'amphictyonie et les deux voix dont ils disposaient transportées à la Macédoine. Sparte, qui avait été complice de leur crime, resta provisoirement en interdit. Les Athéniens, n'ayant pas prêté main forte à l'armée amphictyonique, ne reçurent pas pour cette fois de convocation.

On délibéra ensuite sur le sort des Phocidiens. Les Œtéens, se fondant sur la coutume, voulaient qu'on précipitât du haut de la roche Hyampeia, comme sacriléges, tous les Phocidiens en état de porter les armes. Philippe tenait à rendre les Phocidiens inoffensifs, mais non à les supprimer. On

décida donc que les vingt-deux villes phocidiennes seraient démantelées et leurs habitants dispersés dans des villages de cinquante maisons au plus ; que ces habitants, préalablement dépouillés de leurs chevaux et de leurs armes, paieraient au temple un tribut annuel fixé à soixante talents, et cela, jusqu'à ce que tout l'argent enlevé fût rentré, c'est-à-dire, à perpétuité.

On pouvait compter sur les alliés pour exécuter la terrible sentence. Aussi, Démosthène, demandant compte à Eschine de sa complicité avec les ennemis de la Grèce, traçait de la malheureuse Phocide le tableau le plus lugubre : « C'est un spectacle terrible, Athéniens, dit-il, et vraiment lamentable. Lorsque nous allâmes à Delphes, il nous fallut bien voir tout cela de nos yeux, les maisons effondrées, les murs rasés, le pays veuf d'adultes, des femmes, quelques enfants et des vieillards misérables. La parole ne suffit pas à décrire de telles infortunes [1]. »

Telle fut cette étrange guerre sacrée, dans laquelle le sentiment religieux n'entre pour rien et où l'on vit, sans trop de scandale, Sparte abandonner la cause de l'oracle ou même partager ses dépouilles. Le sacerdoce de Pytho put juger alors de l'effet produit par ses intrigues et se convaincre qu'il avait perdu sans retour la direction des consciences doriennes. Il s'en consolait en pensant qu'il avait maintenant pour protecteur le puissant roi de Macédoine, et il comptait avec raison sur l'habitude pour lui ramener les hommages et les offrandes. En attendant, il tirait de son malheur le meilleur parti possible. L'histoire, écrite par un admirateur des Macédoniens, Théopompe de Chios, ne parla qu'avec indignation des déprédations commises dans le temple et eut soin de signaler, comme un avertissement d'en haut, la fin malheureuse des coupables. « On remarqua, dit Philon,

1) Demosth., *De falsa leg.*, § 65.

et c'est ce que racontent les historiens de la guerre sacrée, que, trois peines différentes étant réservées aux sacriléges, le saut des rochers, la noyade et le feu, les trois violateurs du temple de Delphes, Philomélos, Onomarchos et Phayllos, se sont partagé ces trois châtiments. Le premier, gravissant un rocher escarpé, le vit s'écrouler sous lui et fut précipité et écrasé ; le second fut emporté dans la mer par son cheval et s'y noya avec lui ; Phayllos, ou bien mourut de consomption, ou bien — car il y a deux versions sur son compte — fut brûlé avec le temple d'Abæ [1] ». Phalækos, réduit à louer au plus offrant les bras de ses mercenaires, fut tué en Crète et ses soldats trouvèrent çà et là la punition de leurs forfaits. Ceux même qui avaient servi sous Archidamos furent égorgés en Lucanie comme sacriléges [2]. « Les villes les plus considérables, complices de la spoliation de l'oracle, n'échappèrent pas non plus à la vengeance divine, car nous les verrons plus tard, en guerre avec Antipater, perdre tout à la fois leur hégémonie et leur indépendance. Enfin, les femmes des chefs phocidiens, qui portaient des colliers d'or provenant du pillage du temple, reçurent elles-mêmes le châtiment de leur impiété. L'une d'elles, qui avait porté le collier d'Hélène, se livrait à de honteuses débauches et prostituait sa beauté au premier venu ; une autre, qui avait mis le collier d'Ériphile, eut sa maison incendiée par l'aîné de ses fils atteint de folie et périt elle-même dans les flammes [3]. » La maîtresse de Philomélos, Pharsalia, fut mise en pièces sur la place publique de Métaponte par des devins saisis d'une fureur aussi soudaine qu'inexplicable [4].

Il n'y a rien à redire à cette manière d'écrire l'histoire. C'était à ceux qui trouvaient la justice divine trop visiblement aidée, en cette occurrence, par les passions humaines,

1) Phil. ap. Euseb. *Praep. Evang.*, VIII, 14, 33. — 2) Diodor., XVI, 63. — 3) Diodor., XVI, 64. — 4) Athen., XIII, § 83.

de demander pourquoi Thèbes, qui avait si résolument attaqué les sacriléges, fut, vingt ans plus tard, ruinée de fond en comble, et pourquoi le pieux Philippe périt assassiné à la fleur de l'âge. Quand les anecdotes mises en circulation par Théopompe n'auraient eu pour effet que de faire rentrer à Delphes un peu de cet or maudit[1], elles n'auraient pas tout à fait manqué leur but.

Au lendemain de la guerre sacrée, Philippe voyait sa piété vantée par toute la Grèce; il avait reçu le droit de promantie enlevé aux Athéniens[2], la présidence des jeux pythiques[3], en attendant le titre de généralissime des Hellènes. La Pythie « philippisait » d'elle-même et lui donnait tout bas le conseil de combattre « avec des lances d'argent[4]. » Philippe n'avait que faire de ce conseil, attendu qu'il le mettait depuis longtemps en pratique; mais il utilisa de diverses manières l'influence de l'oracle, notamment pour battre en brèche le crédit des hommes clairvoyants qui pénétraient ses desseins. Démosthène s'entendit reprocher par Eschine « son impiété à l'égard du sanctuaire de Delphes[5] » et les Athéniens apprirent à leurs dépens qu'il ne fallait pas trop se moquer de l' « ombre de Delphes[6]. » Ils avaient eu le double tort de ne pas envoyer de délégués aux jeux pythiques de 346, ce qui était une preuve de mauvaise humeur, et de dédier dans le temple des boucliers d'or destinés à rappeler la victoire de Platée, ce qui parut une provocation de mauvais goût à l'égard des Thébains.

Les Athéniens s'accordaient là une satisfaction dangereuse. Les Thébains irrités s'entendirent avec les Amphisséens, qui se chargèrent de demander aux Amphictyons la

1) Plutarque (*Pyth. orac.*, 16) dit que les Opuntiens rapportèrent à Delphes une urne pleine de pièces frappées avec l'or dérobée par les Phocidiens. — 2) Demosth., *De fals. leg.*, § 57. *De pace*, § 62. — 3) Diod., XVI, 60. — 4) Suidas, s. v. Ἀργυρέα. — 5) Æschin. *In Ctesiph.*, § 106. — 6) Demosth. *De pace*, § 25.

condamnation des Athéniens. La dédicace des boucliers était deux fois criminelle; d'abord, parce que le droit amphictyonique défendait les trophées conquis sur des Grecs, et ensuite parce que les Athéniens n'avaient pas attendu que le temple souillé par la guerre fût réparé et purifié suivant les rites. Une amende de cinquante talents paraissait nécessaire au député amphisséen pour punir tant d'audace. C'est pour repousser cette attaque que le député athénien Eschine accusa à son tour les Amphisséens d'avoir violé, et d'une manière bien plus grave, le droit sacré en occupant et cultivant une parcelle de l'ancien territoire de Kirrha. Les Amphictyons voulurent aller constater le délit; mais les Amphisséens, exaspérés de cette querelle imprévue, repoussèrent par la force Amphictyons et Delphiens. C'était un nouveau crime, à la suite duquel les Amphictyons, convoqués en session extraordinaire aux Thermopyles, mirent les Amphisséens hors la loi [1]. Philippe étant alors occupé à combattre les Scythes et les Triballes, on chargea son représentant, Kottyphos de Pharsale, de commencer la guerre sainte. Kottyphos n'eut garde de rien faire, car il fallait rendre nécessaire la présence de Philippe qui, à la session d'automne, fut chargé de punir les sacriléges, au lieu et place de l'amphictyonie (339).

Les complices et les dupes de Philippe avaient manœuvré, dans toute cette longue intrigue, avec une entente merveilleuse. On ne saura jamais quelle part y prit le sacerdoce delphique, mais il est certain que le souci de ses propriétés, foncières ou autres, fournit à l'ennemi des libertés grecques des occasions qu'en d'autres circonstances il eût attendues longtemps. Une sorte de malédiction était attachée à ce territoire : le sang des Kriséens, versé dans la première guerre sacrée, avait été une semence de discorde.

1) Æschin. *De fals. leg.*, §116. *In Ctesiph.*, § 106-129. Demosth. *Pro Coron.*, § 140-158.

On sait quelle tournure prit cette prétendue guerre sainte. Philippe châtia les Amphisséens, qui restèrent longtemps encore frappés de l'excommunication religieuse[1]; mais les plus rudes coups tombèrent sur les Athéniens et les Thébains. La bataille de Chéronée (338) mit fin à l'indépendance hellénique et, comme le dit l'orateur Lycurgue, « avec les corps de ceux qui y succombèrent fut ensevelie la liberté des autres Grecs. »

G. L'ORACLE DE DELPHES SOUS LA DOMINATION DES MACÉDONIENS ET DES ROMAINS.

Réorganisation probable du corps sacerdotal. — Consultations de Philippe et d'Alexandre. — Isolement de Delphes entre les monarchies fondées par les successeurs d'Alexandre. — Les Étoliens à Delphes. — Les Gaulois au Parnasse (279). — Réorganisation du conseil amphictyonique. — Le protectorat romain. — Emprunt forcé fait au temple par Sulla. — Apollon Palatin et Apollon Pythien sous l'empire. — Réforme du conseil amphictyonique par Auguste. — Le temple dépouillé par Néron. — Dion Chrysostome à Delphes. — Piété de Trajan, d'Hadrien et des Antonins. — Activité nouvelle de l'oracle, remis en possession de son domaine. — Plutarque prêtre d'Apollon. — Mort accidentelle d'une pythie. — Décadence rapide de l'oracle. — Le temple dépouillé par Constantin. — Consultation de Julien. – L'hellénisme proscrit : disparition de l'oracle.

Avec la domination macédonienne s'ouvre pour Delphes une nouvelle période. La vie politique se retire peu à peu des divers membres de la nation et l'oracle s'aperçoit bientôt que les cités alanguies n'ont plus ni espérances, ni désirs. La solitude va se faire autour du trépied fatidique. Le corps sacerdotal lui-même avait été fortement éprouvé par la terrible guerre phocique. Les Thrakides étaient morts, et les autres familles n'étaient sans doute pas restées intactes. Il est possible que cet affaiblissement de l'aristocratie sacerdotale ait eu pour effet de rattacher plus intimement les des-

1) Diod., XVIII, 56.

servants de Pytho à la cité de Delphes et de faire disparaître la ligne de démarcation qui séparait des simples citoyens la caste hiératique. Nous savons si peu de chose sur la composition du corps sacerdotal aux époques antérieures[1] que l'on ne saurait dire en quoi le nouveau différait de l'ancien. Des inscriptions nombreuses[2], mais se rapportant toutes à un laps de temps assez court, au premier quart du deuxième siècle avant notre ère, nous apprennent qu'à l'époque les « prêtres d'Apollon (ἱερεῖς Ἀπόλλωνος), » les seuls qui eussent le droit de porter ce titre, étaient au nombre de deux, et qu'ils étaient nommés à vie, car tel d'entre eux figure dans dix-huit archontats différents. Au-dessous d'eux figure un sacristain ou néocore et un administrateur ou prostate. On a peine à croire qu'au temps de sa splendeur, l'oracle ait été aussi médiocrement pourvu de ministres, ou tout au moins de dignitaires. En tout cas, les réformes ont pu se faire au fur et à mesure, et, s'il en est question en ce moment, c'est que les désordres et les souillures de la guerre sacrée rendaient nécessaire une sorte de restauration matérielle et morale de l'oracle et que nulle occasion n'était plus propre aux nouveautés.

Les dégâts commis n'étaient pas de ceux qui se réparent

1) Voy., ci-dessus, p. 95. — 2) Ce sont les inscriptions publiées par E. Curtius et Wescher-Foucart. Ajoutez C. I. Græc. 1702-1710. Extraire de là les noms des prêtres et magistrats, les grouper et en faire des listes parallèles, est un travail de patience qui a été assez bien fait par A. Mommsen, *Delphische Archonten nach der Zeit geordnet* (Philol., XXIV [1866], p. 1-48). Voici, d'après Mommsen, la succession (çà et là discontinue) des collèges des prêtres d'Apollon connus par les inscriptions, à partir de l'an 199 avant J.-C. : 1. *Euklès : Xénon*, fils de Boulon. 2. *Eukleidas : Xénon*, fils de Polyon. 3. Xénon : *Athambos*, fils d'Agathon. 4. Athambos : *Amyntas*. 5. Amyntas : *Tarantinos*. 6. *Andronikos : Praxias*. 7. *Dromokleidas : Archon*. 8. Archon : *Athambos*, fils d'Abromachos. 9. *Hagion : Pyrrhias*. 10. Pyrrhias : *Patron*. 11. *Eumenidas* : *Laïadas*. 12. Laïadas : *Nicostratos*. 13. Nicostratos : *Kallistratos*. 14. *C. Memmius Euthydamas : Eukleidas* (règne de Vespasien). 16. *Æakidas : Mestrios Plutarchos*... On constate que les mêmes personnages ont d'ordinaire exercé dans la ville de Delphes des magistratures civiles.

aisément. Cependant Delphes redevint bientôt le musée national. Les Grecs, comme on l'a vu par l'exemple des Athéniens, s'empressaient d'y replacer les monuments de leur gloire passée : mais il est à croire que l'or et l'argent y furent longtemps rares. Les cités étaient appauvries par un siècle de guerres incessantes, et Philippe était homme à faire des emprunts plutôt que des cadeaux à Apollon.

Les prêtres de Delphes s'étaient trompés s'ils avaient cru trouver dans les rois de Macédoine des instruments dociles ou simplement des donateurs généreux. La pythie philippisait sans grand profit, et Philippe était peut-être, de tous, celui qui la consultait le moins. Il eut soin toutefois de la faire parler lorsqu'il eut préparé cette expédition d'Asie qui allait devenir l'épopée d'Alexandre. L'oracle se trouva, comme toujours, avoir prédit ce à quoi il ne pensait guère, la mort de Philippe[1]. Alexandre commença par briser en Grèce toute résistance à ses volontés. L'oracle n'osa ni encourager, ni intimider les Thébains décidés à une lutte inégale : il leur répondit par une de ces banalités équivoques dont il était coutumier. Les prêtres de Delphes ne se croyaient pas obligés d'être plus hardis que leurs confrères de Thèbes, qui prêtèrent à Apollon Isménien ou Spodios une échappatoire analogue[2].

Au moment de partir pour l'Asie, Alexandre vint, comme son père, demander à Apollon Pythien les promesses de victoire dont il avait besoin pour exciter ses soldats. L'élève d'Aristote avait peu de respect pour les minuties liturgiques ; il fit bien voir qu'il était venu pour commander et non pour obéir. « Il se trouva, dit Plutarque, qu'on était dans les jours néfastes, où il n'est pas permis à la prêtresse de rendre des oracles. Alexandre commença par envoyer prier la pythie de venir au temple. Elle refusa, alléguant que la loi le lui dé-

1) Diod., XVI, 91. — 2) Diod., XVII, 10.

fendait. Alors Alexandre va la trouver lui-même et la traîne de force au temple. La pythie, vaincue, pour ainsi dire, par cette violence, s'écria : O mon fils, tu es invincible ! » A cette parole, Alexandre dit qu'il n'a plus besoin d'autre oracle et qu'il a celui qu'il désirait d'elle[1]. L'anecdote n'est pas des mieux garanties; mais on n'aurait pas comparé de si près Alexandre et Philomélos, si l'oracle avait été au mieux avec la Macédoine.

Alexandre, « fils de Zeus, » fut, du reste, sans le savoir, un des pires ennemis d'Apollon Pythien. Ses conquêtes merveilleuses, le prestige qui l'égala de son vivant aux plus fameux héros de la légende, puis, l'excitation produite par le contact des civilisations orientales, l'effervescence intellectuelle qui provoqua soudain vers Alexandrie un afflux de toutes les forces inoccupées de la Grèce, tout cela fit singulièrement pâlir la vieille gloire de l'oracle. On s'aperçut bientôt à Delphes que l'*omphalos* n'était plus au centre du monde. Pendant près d'un siècle, l'oracle, rejeté hors de la politique active, n'a pour ainsi dire pas d'histoire. Les royaumes et dynasties se fondent sans lui et il se trouve, en fin de compte, plus dépourvu de protection que les instituts rivaux. Ammon s'appuyait sur les Ptolémées : les largesses des Séleucides allaient aux mantéions de l'Asie-Mineure : Dodone tirait quelques secours des ennemis de la Macédoine, des Ptolémées et des rois d'Épire : Delphes n'avait pour appui que les rois de Macédoine, presque tous grossiers, violents, rapaces et odieux aux Hellènes. La constitution du royaume de Pergame fit espérer une clientèle royale. Attale I$_{er}$ se montra, en effet, désireux de fonder sur la parole d'Apollon la légitimité de sa dynastie[2]. Il faisait preuve de piété, à sa manière, en mettant à mort un grammairien, Da-

1) Plutarch. *Alex.*, 14. Cf. Socrat. *Hist. Eccles.*, III, 22. — 2) Diodor. *Exc. Vatic.*, p. 105. Suidas, s. v. Ἄτταλος.

phidas, coupable d'avoir tourné en dérision Homère, l'oracle de Delphes[1], et aussi la cour de Pergame[2]. Mais il ne fallait pas compter retrouver de ce côté ni l'ingénuité ni la magnificence d'un Crésus.

Pour comble de malheur, l'oracle se voyait en butte aux attaques d'un peuple énergique et à demi-sauvage, les Étoliens, qui voulaient entrer de force dans l'amphictyonie pythique et qui s'étaient emparés de Delphes sans que la Grèce s'émût de cet attentat. En 290, l'occupation étolienne rendant impossible la célébration des jeux pythiques dans la plaine de Krisa, on s'était contenté de les célébrer à Athènes, sous la présidence du Poliorkète[3]. Dix ans plus tard, l'amphictyonie, par un reste de pudeur, accepta l'offre des Spartiates, qui voulaient déloger du Parnasse les Étoliens, alliés d'Antigone Gonatas. Le roi Aréos, s'imaginant qu'il n'y avait qu'à piller et incendier, se laissa surprendre par une poignée d'Étoliens qui taillèrent en pièces sa petite armée, et, quand les Spartiates demandèrent aux Amphictyons un concours effectif, on les accusa de chercher à asservir la Grèce[4]. On ne voulait plus de guerre sacrée, sous aucun prétexte.

L'oracle dut compter au nombre des incidents les plus heureux de son existence le danger qu'il courut en 279 et qui attira de nouveau sur lui l'attention de la Grèce. Les Celtes avaient, l'année précédente, envahi la Macédoine et battu Ptolémée Kéraunos. Cette fois, ils s'apprêtaient à ravager l'Hellade, lorsqu'ils furent arrêtés aux Thermopyles par une armée fédérale. On se serait cru au temps des guerres médiques. Mais, se dérobant tout à coup, les Gaulois tournèrent bride vers Delphes, qu'ils comptaient surprendre, comme si on pouvait surprendre Apollon. Le Brenn se permettait des plaisanteries sacriléges, disant que les dieux

1) Suidas, s. v. Δαφίδας. — 2) Strab., XIV, 1, 39. — 3) Plutarch., *Demetr.*, 40. — 4) Justin., XXIV, 1. Cf. Polyb., IV, 25. C. I. Gr. I, p. 824.

étaient assez riches pour faire des largesses aux humains. Il montrait de loin à ses soldats les statues et les quadriges qui surmontaient les terrasses et les frontons du temple, affirmant que tout cela était d'or massif[1]. Devant les Barbares, le sentiment national se réveilla. Apollon qui, dit-on, promit de se défendre lui-même, fut secouru par ceux qu'il avait jadis frappés d'anathème, par les Phocidiens, les Locriens d'Amphissa et les Étoliens[2]. On raconte aussi que l'oracle, loin d'affamer l'ennemi, avait interdit de mettre en lieu sûr le vin et les provisions, comptant sur l'intempérance des Gaulois pour gagner du temps. Lorsque les Celtes donnèrent l'assaut, « les prêtres et prêtresses de tous les temples de Delphes, les pythies elles-mêmes avec leurs insignes et leurs bandelettes, les cheveux épars, tous en désordre et la figure bouleversée, courent au premier rang des combattants : ils s'écrient que le dieu est arrivé, qu'ils l'ont vu descendre dans le temple par l'ouverture du toit et que, au moment où, prosternés devant lui, ils invoquaient son assistance, un jeune homme d'une beauté surhumaine et, à ses côtés, deux vierges armées étaient venus le rejoindre des deux temples voisins, celui d'Artémis et celui d'Athêna. Ils ajoutaient qu'ils avaient fait plus que voir ces êtres surnaturels, qu'ils avaient même entendu la vibration de l'arc et le bruit des armes; qu'il fallait, par conséquent, marcher sans hésitation à l'ennemi sur les pas des dieux et s'associer à leur victoire[3]. »

Ces encouragements doublèrent l'énergie de la garnison qui sentit bientôt l'intervention divine. La terre trembla sous les pas des Gaulois, les foudres et éclairs les aveuglaient et les consumaient sur place : des héros du temps passé, Hypérochos, Laodokos, tous deux Hyperboréens, Pyrrhos, fils

1) Justin., XXIV, 6-7. — 2) Pausan., X, 23, 1. I, 4, 4. Cf. Suidas, Ἐμοὶ μελήσει. — 3) Justin., XXIV, 8.

d'Achille, et un quatrième, Phylakos, originaire de Delphes, apparurent au fort de la mêlée, pourfendant les barbares[1]. La nuit qui suivit ce premier assaut, les Gaulois campés au pied du Parnasse furent assaillis par une tourmente de neige et écrasés par centaines sous les blocs énormes spontanément détachés de la montagne. Le lendemain, attaqués à leur tour, repoussés, puis saisis d'une «panique» semée par le grand Pan lui-même, ils finirent par s'entre-tuer dans les ténèbres. La faim et le fer des défenseurs d'Apollon eurent raison du petit nombre des survivants, de telle sorte que cette bande de 180,000 hommes fut littéralement exterminée[2]. On institua, en mémoire de cette victoire inespérée, les « fêtes du Salut (Σωτήρια) » qui se célébraient à Delphes et rivalisaient d'éclat avec les jeux pythiques[3].

C'est faire à une religion tombée une violence inutile que de la dépouiller de ses miracles. Il ne faut pas disputer à l'amour-propre des Hellènes cette dernière glorification de leur foi patriotique. Cela dit, on est bien obligé d'avouer que tant de bravoure, humaine et divine, paraît n'avoir rien empêché. On reprocha plus d'une fois, par la suite, aux Gaulois d'avoir pillé le temple[4] ; on crut même que l'or maudit de Tolosa, si fatal à Cæpion, venait de là[5] : et il est probable qu'on ne les aurait pas accusés de s'être retirés les mains pleines, s'ils avaient été aussi maltraités que le dit la légende.

L'équipée des Gaulois fit sentir le besoin de restaurer une fois de plus l'amphictyonie pythique. Les Phocidiens avaient

1) Pausan., I, 4, 4. X, 23. 3. C'est presque, mot pour mot, le récit d'Hérodote (VIII, 37), avec les Gaulois à la place des Perses. — 2) Diod., XXII, 12. Pausan., *ibid.* Appian., *Illyr.*, 4-5. Propert., IV, 13, 51-54. Cf. Polyb., I, 6. II, 30. — 3) Le commencement du décret d'institution, rendu au nom de la ligue étolienne et des Athéniens, a été retrouvé en 1860. Voy. P. Foucart, *Delphes*, p. 207. *Inscr. Delph.*, 3. 4. 5. 6.— 4) Liv., XXXVIII, 48. Cf. XL, 58.— 5) Strab., IV, 1, 13. Justin., XXXII, 3.

bien mérité d'y reprendre leur place; les Delphiens avaient l'ambition d'y figurer à titre d'État indépendant, et les Étoliens voulaient y être admis. L'antique assemblée fédérale se trouva bientôt plus rajeunie qu'elle n'eût désiré, car les nouveaux venus, Macédoniens et Étoliens, étaient en état de dicter leurs volontés aux autres[1]. Les Étoliens semblent même avoir gardé une part du domaine sacré, que les Amphictyons n'osèrent réclamer à ces sauvages. Il fallut, pour rendre à l'oracle la jouissance de ses biens, l'intervention des Romains. En 191, le consul M' Acilius Glabrio, vainqueur d'Antiochus et des Étoliens, permit aux hiéromnémons réunis à Delphes de délimiter à nouveau le domaine sacré et d'effacer toute trace de spoliation[2].

Les Romains n'étaient pas inconnus à Delphes et Apollon était trop bon prophète pour leur faire mauvais visage. Depuis le temps de Tarquin-le Superbe, les livres sibyllins avaient de temps à autre rappelé aux Romains que le trépied de Pytho était de bon conseil, quand on savait reconnaître ses services. Apollon avait été consulté par le Sénat durant le siège de Véïes et récompensé par la dîme du butin[3], après la bataille de Cannes[4] et payé sur les dépouilles d'Hasdrubal[5]. Les Romains rendirent à l'oracle le service de le débarrasser de Persée, qui se croyait assez chez lui à Delphes pour y

1) L'histoire de l'amphictyonie, bien que connexe à celle de l'oracle, mérite une étude à part. Pour ce qui concerne les remaniements en question, je renvoie aux dissertations spéciales de C. Wescher, *Eclaircissements sur la découverte d'une inscription amphictyonique au bas du monument bilingue de Delphes*. 1865. C. Bücher, *Quaestionum Amphictyonicarum specimen (De gente Aetolica Amphictyoniae participe*. Bonn. 1870. R. Weil, *De Amphictyonum Delphicorum suffragiis*. Berlin, 1872. H. Sauppe, *Commentatio de amphictyonia Delphica*. Gotting, 1873. Bürgel, *Die pylæisch-delphische Amphictyonie*. Münch. 1877.—2) C. I. Gr., 1711.—3) Appian., *Ital.*, 8. Liv., V, 15. 16. 28.—4) Liv., XXII, 57. XXIII, 11. Appian. *Annib.*, 27. — 5) Liv., XXVIII, 45. L'allégation de Julien (*Orat.* V, p. 159), suivant lequel l'oracle aurait ordonné aux Romains d'aller chercher la Grande-Mère, est inexacte. L'ordre émanait des livres sibyllins

tendre un guet-apens au roi Eumène[1] ou pour y loger ses soldats[2]. Les prêtres virent sans regret les piédestaux dressés pour porter les statues de Persée recevoir celles de Paul-Émile, qui visita lui-même, en 167, le célèbre sanctuaire[3]. Les priviléges de la ville furent confirmés par le Sénat[4], et le Parnasse parut être redevenu un observatoire commode, d'où l'on pouvait suivre sans danger le flux et le reflux des choses humaines.

Cette sécurité fut cependant troublée, de temps à autre, par de chaudes alertes. Les Romains, qui excellaient à faire la police de leur empire, ne pouvaient pas toujours prévenir les coups de main comme celui qu'exécutèrent les Gaulois en 114, et les Thraces à plusieurs reprises, notamment en 84. Eusèbe dit même que le temple fut brûlé à trois reprises par ces dévastateurs[5]. Mais ces déprédations, commises par des bandes errantes, ont pu se borner à quelques dégâts facilement réparés. L'emprunt forcé fait par Sulla dut laisser des traces bien autrement profondes. « Sulla, dit Plutarque, écrivit aux Amphictyons à Delphes qu'on ferait bien de lui envoyer les trésors du dieu; que ces trésors seraient plus en sûreté entre ses mains, ou que, s'il était forcé de s'en servir, il leur en rendrait la valeur. Il leur dépêcha un de ses amis, le Phocidien Kaphis, avec ordre de peser tout ce qu'il prendrait. Kaphis, arrivé à Delphes, n'osait toucher à ces dépôts sacrés et, devant les Amphictyons, il fondit en larmes, déplorant la nécessité qui lui était imposée. Quelques-uns lui dirent alors qu'ils entendaient, au fond du sanctuaire, résonner la lyre d'Apollon. Kaphis, soit qu'il le crût réellement, soit qu'il voulût jeter dans l'âme de Sulla une terreur religieuse, lui écrivit pour l'en avertir. Sulla lui fit une ré-

1) Appian. *B. Maced.*, 11. — 2) Polyb., XXII, 22. Liv., XLI, 22. XLII, 40. — 3) Liv., XLV, 27. — 4) Le Bas, n° 852, a, b. c. — 5) Euseb. *Praep. Evang.*, , 2, 8.

ponse moqueuse. Il s'étonnait, disait-il, que Kaphis ne comprît pas que le chant était un signe de joie et non pas de colère. Aussi lui enjoignit-il de tout prendre sans crainte, alléguant que le dieu voyait avec plaisir enlever ses richesses et en faisait l'abandon. Le vulgaire des Grecs ne s'aperçut pas du pillage. Quant aux Amphictyons, lorsqu'il fallut mettre en pièces le tonneau d'argent massif, reste des offrandes des rois, qui n'avait pu être transporté sur aucune voiture à cause de son poids et de sa grosseur, ils se remirent en mémoire la conduite de T. Flamininus, de M' Acilius et de Paul-Emile[1]. »

Il est difficile de savoir si le futur dictateur, qui plaisantait si agréablement avec les Amphictyons, faisait peser l'argent avec une autre intention que celle de compter ses bénéfices; mais on sait comment il remboursa cette dette. Après la bataille de Chéronée, il consacra à Apollon Pythien et à Zeus Olympien la moitié du territoire des Thébains, avec ordre de restituer à ces dieux, en prenant sur le revenu, l'argent qu'il avait lui-même enlevé de leurs temples[2]. » Apollon savait ce que vaudrait, Sulla une fois parti, sa créance sur les Thébains. Et pourtant, Sulla croyait à la divinité d'Apollon Pythien. Il lui arriva, dans un danger pressant, à la porte Colline, d'adresser une prière presque naïve à une figurine en or qui lui venait de Delphes et qui représentait Apollon Pythien. C'est à se demander si cet homme, qui se donnait volontiers comme le favori des dieux, n'était pas à demi sincère quand il prétendait qu'Apollon était enchanté de lui prêter son argent[3].

Il n'est pas étonnant, après cela, que Strabon ait trouvé le temple de Delphes très-pauvre en métaux précieux,

1) Plutarch., *Sulla*, 12. — 2) Plutarch., *ibid.* — 3) Pausanias attribue la hideuse maladie dont mourut Sulla, non pas à la vengeance d'Apollon, mais à celle d'Athêna (Pausan., I, 20, 7).

bien qu'ayant conservé ses chefs-d'œuvre artistiques [1].

Les convulsions formidables qui signalèrent l'agonie de la république romaine firent un peu oublier le « nombril de la terre. » Quand le calme se rétablit, la terre avait un nouveau centre, le Palatin, et on eût dit qu'Apollon lui-même, tout fier des hommages du prince, avait déserté le Parnasse pour cette colline d'où il pouvait parler à l'univers. Comme l'écrivait plus tard Claudien : « Voici que le mont Palatin voit grandir la vénération qu'il inspire ; il tressaille sous le dieu qui l'habite et révèle aux peuples de toutes parts prosternés des oracles préférables à ceux de Delphes [2]. » Préférables à ceux de Delphes ! Le mot ne fut peut-être pas dit alors; mais les prêtres de Pytho durent voir avec douleur Rome s'emparer du plus glorieux des dieux grecs pour en faire le patron spécial et presque le médecin ordinaire de la famille Julienne; le prince s'essayer lui-même à copier ce divin modèle et se faire sculpter en Apollon; le collége des Quindécemvirs ajouter à ses insignes le laurier, le trépied, le dauphin, dépouilles opimes de la religion hellénique; enfin, le temple d'Apollon Palatin devenir un véritable oracle lorsqu'Auguste y déposa l'édition officielle des livres sibyllins. Apollon s'était fait Romain et, s'il y avait encore en Grèce un sanctuaire apollinien qui pût compter sur la faveur impériale, c'était celui d'Actium. Celui-là avait le double mérite d'avoir été témoin de la victoire d'Octave et de ne pas rendre d'oracles.

On n'a pas besoin de preuves matérielles pour être convaincu que les officines de révélation devaient être surveillées par le gouvernement impérial. Les mesures de rigueur décrétées à Rome contre les faiseurs d'horoscopes servaient d'avertissement aux dispensateurs d'oracles. Du reste, Delphes n'apprit pas seulement par ouï-dire qu'on avait l'œil

1) Strab., IX, 3, 8. — 2) Claudian. *De VI consul. Honor.*, 35 sqq.

sur lui. Auguste, qui réorganisait tant de choses, réorganisa aussi l'amphictyonie pythique. Il le fit de telle manière que, sur trente voix, il en attribua six à sa chère ville de Nicopolis, la nouvelle Actium, introduite d'office dans la confédération. Nicopolis eut donc, dans l'assemblée spécialement chargée de la protection de l'oracle, trois fois plus d'influence que Delphes avec ses deux suffrages[1]. Après cette injure il ne manquait plus que les violences de Néron.

Néron avait eu, paraît-il, la fantaisie de consulter l'oracle et n'avait eu qu'à se louer de la réponse. On l'avertissait de se tenir en garde contre la soixante-treizième année, sans lui dire, bien entendu, que c'était l'âge de Galba. Aussi avait-il témoigné sa satisfaction par un cadeau de cent mille deniers[2]. Mais la malignité populaire fit circuler des oracles qui le traitaient de parricide, et il est possible, comme on l'a cru[3], qu'il en ait rendu Apollon Pythien responsable. Si Néron n'avait fait que piller le temple, on expliquerait sa conduite par le désir d'accroître ses collections d'œuvres d'art. Cinq cents statues de bronze enlevées d'un seul coup par ses commissaires-priseurs, Acratus et Secundus Carrinas, l'auraient amplement satisfait. Mais il ne s'en tint pas là. Il enleva au temple son domaine, souilla l'*adyton* en y faisant couler le sang humain et fit même jeter des cadavres dans l'antre sacré[4].

L'oracle se tut après un pareil sacrilége. Le fait paraît certain, car Lucain s'en plaint[5] et Juvénal constate que, « comme les oracles chôment à Delphes, les ténèbres de

1) Cf. G. F. Hertzberg, *Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Rœmer*, I, [1866], p. 511-512. — 2) Dio Cass., LXIII, 14. — 3) Ps. Lucian. *Nero*, 10. — 4) Sur la profanation et le pillage de Delphes, voy. Ps. Lucian., *ibid.* Dio Cass., *ibid.* Pausan., X, 7, 1. Dio Chrys. *Orat.*, XXXI, p. 355. Plutarch., *De EI ap. Delph.*, 1. Themist. *Orat.*, XIX, p. 276. Néron n'emporta pas tout: *Rhodi etiamnum tria milia signorum esse Mucianus prodidit, nec pauciora Athenis, Olympiae, Delphis superesse dicuntur* (Plin., XXXIV, § 36). — 5) Lucan. *Phars.*, V, 69. 112. 136.

l'avenir pèsent sur le genre humain[1]. » Le tremblement de terre de l'an 79[2] dut faire croire qu'Apollon ne reviendrait plus et que Pytho retombait sous le joug de Poseidon. Cependant, si l'oracle se taisait pour le public, il ne refusait pas une audience à ses amis. C'est ainsi que, à la fin du siècle, il put confier ses tristesses à Dion Chrysostome, âme ardente et loyale, à qui il donna le singulier conseil d'aller en costume de mendiant visiter les frontières du nord[3]. Quand on songe que c'est là que Dion gagna une armée à la cause de Nerva, on se demande si la mission que le rhéteur avait reçue de l'oracle ne faisait pas partie d'une combinaison élaborée à Delphes. En tout cas, on célébra à Delphes des fêtes en l'honneur de Nerva[4].

Apollon pouvait se réjouir. Ce qui lui revenait, ce n'était pas seulement la faveur impériale, c'était aussi l'opinion publique. La philosophie sceptique qui, depuis deux siècles, avait fait une si rude guerre au merveilleux, commençait à céder à une réaction religieuse dont Delphes allait profiter. Le monde se sentait travaillé par un irrésistible besoin de croire et de substituer le sentiment, avec ses illusions et ses audaces, à l'austère labeur de la raison. Pendant que le christianisme envahissait les classes inférieures de la société, les classes moyennes, lettrés, érudits, philosophes même, cherchaient à restaurer les anciens mythes en les accommodant aux exigences du moment, en y enfermant un certain nombre d'idées générales, de théories, de symboles empruntés aux doctrines de Pythagore et de Platon. Les empereurs favorisèrent ce mouvement des esprits en quête de félicité intérieure.

Trajan paraît être celui qui songea le premier à réparer le dommage causé par Néron à l'oracle de Delphes. Entre l'an

1) Juven., VI, 555. — 2) Plutarch. *Def. orac.*, 44. — 3) Dio Chrys. *De fuga*, I, p. 243. — 4) C. I. Gr., 1713.

114 et 117 de notre ère, autant qu'on peut le conjecturer d'après un document mutilé, le légat C. Avidius Nigrinus, après avoir pris l'avis des hiéromnémons, procéda à une nouvelle délimitation du domaine delphique, qui avait dû être peu à peu envahi par les habitants d'Amphissa et d'Antikyra[1]. Le prince et son successeur, Hadrien, étaient d'ailleurs assez « pariétaires » pour ne pas négliger les réparations au temple, au cas où elles auraient été nécessaires. De leur côté, les Amphictyons avaient déjà fait quelque chose pour leur capitale. Vers la fin du premier siècle, ils avaient fondé à Delphes une bibliothèque amphictyonique dont nous connaissons un administrateur, T. Flavius Soclaros, de Tithora[2]. On voit, à n'en pas douter, que le conseil fédéral tenait à suivre l'exemple donné par Auguste et à rendre Apollon Pythien aussi secourable aux lettrés qu'Apollon Palatin.

En même temps, le service des consultations publiques recommença. Hadrien voulut bien achalander l'oracle en le consultant lui-même et donner un modèle des questions que pouvait tolérer la police impériale en demandant quelle était la patrie d'Homère[3]. La réponse du dieu ne fut d'accord, ni avec un autre oracle qui avait été, disait-on, rendu à Homère en personne et qui était gravé à Delphes même[4], ni avec un oracle du prophète Euclos[5]; mais Hadrien, qui était bien capable d'avoir son opinion toute faite, put d'autant mieux juger de l'empressement que mettait Apollon à lui donner raison[6].

1) C. I. Gr., 1711. C. I. L., III, 567. Cf. Wescher, *Etude sur le monument bilingue de Delphes*. 1868. — 2) C. I. Gr. 1733. Νέα Πανδώρα. Nov. 1861, p. 388. Sans doute le fils d'Aristion, ami de Plutarque (Plutarch. *Amat.*, 2). — 3) Anthol. Palat., XIV, 102. — 4) Pausan., X, 24, 2. Ps. Plutarch. *Vit. Hom.*, 4. Steph. Byz., s. v. Ἴος. Euseb. *Praep. Evang.*, V, 33. — 5) Pausan., X, 24, 3. — 6) Hadrien et Antonin paraissent avoir affecté une certaine dévotion pour Apollon Pythien. Cf. E. Bormann, *Iscrizione degli Antonini ed Apolline Pizio* ap. Bullett. d. Instit. 1869, p. 42-47.

A cette époque, l'oracle eut aussi la bonne fortune d'avoir pour admirateur et pour avocat devant l'opinion publique la plus grande notoriété littéraire du temps, Plutarque, un philosophe qui avait une foi sincère et qui avait accepté les fonctions de prêtre d'Apollon Pythien[1]. Ces fonctions le mirent en rapports intimes avec le sacerdoce delphique et avec le conseil des Amphictyons, au sein duquel il dut siéger souvent. Plutarque, par ses démarches personnelles et par ses écrits, contribua à relever le prestige amoindri de l'oracle et à raviver la foi en la révélation apollinienne. Il exposa les raisons sur lesquelles se fondait cette croyance, réfuta les objections, expliqua les faits qui avaient servi d'argument aux sceptiques, justifia les innovations, et sut trouver, pour la défense de ses thèses édifiantes, le ton modéré, les preuves faciles qui conviennent et suffisent à la moyenne des esprits[2]. L'aimable écrivain nous fait faire connaissance avec la société cultivée qui vivait alors dans le voisinage du Parnasse, grammairiens, philosophes, médecins venus de divers côtés : il nous promène au milieu du grand musée pythique, où les guides attitrés guettent le touriste et le fatiguent de leurs énumérations ; il nous montre avec orgueil les édifices nouveaux, le faubourg de Pylæa restauré et « reprenant une nouvelle jeunesse, » enfin, tous les indices d'une prospérité renaissante. Il nous présentera au besoin la pythie, une bonne fille de la campagne, ignorante et vertueuse[3]. Elle est arrivée

1) Plutarch. *Quaest. conviv.*, VII, 2, 2. On ne voit pas bien si Plutarque est prêtre à Chéronée ou à Delphes. M. Hertzberg (*Op. cit.*, II, p. 167), se prononce pour Chéronée; mais le nom de celui que Plutarque appelle son « collègue en sacerdoce, » Euthydémos, me paraît pouvoir être identifié avec celui de C. Memmius Euthydamas, qui est appelé prêtre d'Apollon dans un document épigraphique, provenant de Delphes (C. I. Gr. 1710). Cf. l'hermès de Plutarque à Delphes (*Bull. de corr. Hellén.*, I, p. 409). Plutarque place souvent à Delphes la scène de ses dialogues. Mestrios Plutarchos est prêtre à Delphes sous Hadrien (C. I. Gr. 1713. Keil, *Inscr. Boeot.*, p. 147).— 2) Cf. vol. I, p. 76-78. 368. — 3) Plutarch. *Pyth. orac.*, 22.

depuis peu, pour remplacer la pythie hystérique dont le prophète Nicandre pourrait, mieux que personne, raconter l'étrange fin. C'est une aventure tragique qui avait sans doute eu déjà des précédents, à moins qu'on ne la croie devinée à l'avance par l'imagination de Lucain[1]. Des étrangers étaient venus consulter l'oracle. La victime préparatoire était morne et la Pythie ne prit place sur le trépied qu'avec répugnance. « Dès les premières réponses, il était facile de voir, à l'âpreté de sa voix, qu'elle était comme un vaisseau désemparé et incapable de supporter la mer. L'esprit qui la remplissait était un esprit muet et malicieux. A la fin, complètement troublée, elle s'élança vers l'issue en poussant un cri terrible et se précipita sur le sol, mettant en fuite, non-seulement ceux qui étaient venus consulter l'oracle, mais encore le prophète Nicandre et les prêtres qui se trouvaient là. Rentrés quelques instants après, ils la relevèrent. Elle avait repris sa raison, mais elle mourut au bout de peu de jours[2]. » Cette histoire prouvait aux sceptiques que l'enthousiasme n'était pas une vaine jonglerie, et aux croyants, qu'il ne fallait pas consulter Apollon malgré lui.

A part les accidents de cette nature, la vie s'écoulait assez uniforme autour du trépied sacré. « Aujourd'hui, rien n'est multiple, rien n'est mystérieux, rien n'est effrayant. C'est sur des intérêts minimes et vulgaires que roulent les questions, comme il est naturel qu'elles se formulent dans un temps de loisir. « Dois-je me marier? dois-je entreprendre cette navigation? Dois-je prêter cette somme? Les oracles les plus importants qui soient sollicités par les villes ont trait à l'abondance des fruits de la terre, à la multiplication du bétail, à la santé des individus[3]. »

1) Lucan. *Phars.*, V, 213-220. — 2) Plutarch. *Def. orac.*, 51. — 3) Plutarch. *Pyth. orac.*, 28. Cf., dès le temps d'Antigone Gonatas, la consultation ridicule des Astypaléens (Athen., IX, § 63) et les consultations ordinaires de Dodone (vol. II, p. 318-320).

C'est bien là ce qui devait empêcher à jamais le retour de la prospérité passée. La révélation des oracles avait besoin, pour s'épancher à l'aise, des agitations politiques, et l'empire avait fait des loisirs à tout le monde. La dévotion privée ne suffisait pas à combler le vide laissé par la disparition de la grande clientèle d'autrefois. Jamais peut-être on n'avait été plus avide de communications surnaturelles, mais cet appétit intense n'avait pas besoin, pour se satisfaire, de recourir aux rites solennels et coûteux de Pytho[1]. La démonologie complaisante des platoniciens et néo-pythagoriciens jetait entre ciel et terre des myriades de génies occupés à porter aux hommes, sous forme de songes, de voix, d'apparitions de toute nature, la connaissance de l'avenir. Le nombre des devins, exégètes, prophètes, astrologues ambulants, s'accroissait dans la même proportion. Enfin, ceux qui réservaient leur confiance pour les oracles avaient sous la main des collections de prophéties dont une méthode cléromantique quelconque permettait de tirer parti. Ces recueils avaient le double avantage d'offrir des conseils plus variés et même plus sûrs, parce qu'ils dataient d'une époque où la vertu prophétique des oracles était encore dans toute son énergie. L'imposante renommée d'Apollon Pythien était plutôt faite pour éloigner la foule des questionneurs vulgaires, occupés de soucis mesquins. L'oracle ne pouvait ni retrouver quelque veine heureuse sans se mêler des affaires politiques, ni vivre en pleine sécurité sans s'en abstenir.

Il se départit un peu de sa circonspection lorsque la mort de Pertinax livra l'empire aux compétitions des généraux. Consulté sur les chances respectives de Septime Sévère, de Pescennius Niger et de Clodius Albinus, il aurait répondu : « Le meilleur est le brun : l'Africain est bon, le plus mauvais est le blanc[2] ». Puis, il aurait prédit l'avènement du Cartha-

1) Voy. vol. II, p. 238-239. — 2) Spartian. *Pescenn. Nig.*, 8.

ginois (Sévère), la durée de son règne, et indiqué son successeur. Il va sans dire que ces prophéties ont été fabriquées ou arrangées après coup ; mais elles n'auraient pas circulé et trouvé place dans l'histoire s'il avait été entendu que l'oracle de Delphes s'interdisait toute espèce d'horoscope politique. Les prêtres de Delphes furent plus imprudents encore en laissant dire qu'ils avaient justifié par la loi du talion le meurtre d'Aurélien[1]. Mais, en temps ordinaire, ils se gardaient des indiscrétions. Prédire à un prince généreux des victoires aux jeux olympiques[2] ; faire, sous Maximin, qui n'entendait mot à la philosophie, l'éloge du stoïcien Thémistocle[3] ; renseigner Amélius Tuscus sur les destinées de son maître Plotin dans l'autre monde[4] ; peser les mérites respectifs de Porphyre et de Iamblique en déclarant le Syrien inspiré et le Phénicien érudit[5], voilà les sujets sur lesquels la Pythie pouvait essayer sans inconvénient sa clairvoyance surnaturelle.

L'empire romain devint un empire grec, et la fondation d'une nouvelle capitale en terre grecque était une de ces occasions qui jadis eussent mis Apollon en verve. Malheureusement pour l'oracle, c'était aussi le moment où le christianisme supplantait l'hellénisme dans le palais des Césars. Les évêques qui entouraient Constantin allaient employer, contre Delphes et ses pythies, des armes plus efficaces que les plaisanteries d'Origène. L'empereur, déjà désireux de fermer les mantéions, qu'il estimait dangereux pour sa sécurité, avait en outre une ville toute neuve à orner, et il songea aux œuvres d'art renfermées dans les temples. Ses émissaires, comme jadis ceux de Néron, firent main basse sur tous ces musées où la majesté de l'art cachait encore la décrépitude de la vieille religion. Pytho dut ouvrir ses portes aux réqui-

1) Suid., s. v. Αἶκεν πάθοι. — 2) Mos. Choren., II, 69. — 3) Syncell. *Chron.*, p. 681. — 4) Porphyr. *Vit. Plot.*, 22. — 5) David. in Porphyr. *Isagog.*

sitions impériales et vit partir avec douleur, pour Constantinople le trépied colossal qui rappelait la victoire de Platées, un Apollon enfin, tout ce qui valait la peine d'être emporté[1].

L'oracle, dépouillé, intimidé, incertain de l'avenir, se refusa-t-il désormais aux consultations ? On ne saurait l'affirmer, mais le fait est probable, car lorsque, environ trente ans plus tard, un caprice inespéré de la fortune fit monter sur le trône un prince dévoué à l'hellénisme, le zèle même de Julien ne parvint pas à vaincre le découragement des prêtres de Delphes. Quand le médecin de l'empereur, Oribase de Pergame, vint les engager à rouvrir la source prophétique et à relever le trépied, voici comment une tradition peu authentique, mais qui vise à la vraisemblance, fait parler l'oracle : « Allez, dit Apollon, dites ceci au roi : ma maison avec ses décors est tombée par terre : Phœbus n'a plus de grotte, plus de laurier prophétique, plus de source parlante ; l'onde murmurante elle-même a séché[2]. » Telles auraient été, suivant le chroniqueur byzantin, les dernières paroles de cet oracle qui, depuis près de quinze siècles, dispensait la révélation apollinienne à tous les riverains de la Méditerranée.

Nous ne savons si le sacerdoce pythique signa ainsi officiellement sa propre abdication : il est permis de croire pourtant que, sans avoir une grande confiance dans le succès des efforts de Julien, il essaya de se reprendre à la vie. En tout cas, la piété du prince valut à Delphes appauvrie une exemption d'impôts[3]. Ce fut là le premier et le dernier bienfait que la ville sainte dut à Julien, dont la fin prématurée acheva de discréditer les anciens dieux. Comme on ne manqua pas de le remarquer alors, tous les oracles, à commencer par celui de Delphes, lui avaient prédit qu'il serait malade

1) Euseb. *Vit. Constant.*, III, 54. Socrat., I, 16. Sozom., II, 4, 5. Zozim., II, 31, 1-2. Cassiod., II, 20. — 2) Cedren., p. 532. Bonn. — 3) Julian. *Epist.*, 35.

mais ne mourrait pas dans son expédition d'Orient: or, il fut tué sans avoir été malade [1].

La mort de Julien fut la mort de l'hellénisme officiel. Bientôt vint Théodose qui fit fermer les temples, Arcadius qui les fit démolir, et Alaric qui, doublement redoutable et comme Barbare et comme chrétien, ne laissa plus derrière lui que des ruines. Delphes échappa au sort d'Éleusis et d'Olympie, non pas parce que les dieux ou Stilicon défendirent le sanctuaire, mais parce que le Goth ne prit pas le temps d'escalader le Parnasse [2]. La Grèce ravagée ne pouvait plus payer les taxes imposées par le fisc, et c'est à cette circonstance que nous devons de voir reparaître le nom de Delphes. La ville obtint de Théodose II, pour toutes les cités de la préfecture d'Illyrie, remise d'un certain nombre de charges et de corvées (424) [3]. Elle ne pouvait demander cette faveur sans s'être soumise à l'édit péremptoire de l'année précédente qui proscrivait, sous les peines les plus sévères, toute pratique de l'ancien culte [4].

Cette fois, il n'y a plus à en douter, l'antre fatidique est scellé à jamais et le temple voué à la destruction.

Peu à peu, le Parnasse se dépeupla et, comme si l'œuvre du sacerdoce d'Apollon devait être entièrement effacée, pendant que Delphes disparaissait du monde des vivants, Krisa la maudite, Krisa, la victime de l'excommunication lancée de Pytho, relevait ses ruines. Aujourd'hui, Chryso a des champs fertiles et des vignobles, tandis qu'il faut des archéologues bien experts pour retrouver la place où était « l'oracle des hommes. »

1) Philostorg. *Hist. Eccl.*, VII, 12. Nicephor., X, 39. — 2) Claudien fait honneur à Stilicon de la sécurité de Delphes (*In Rufin. Praef.*). Ce que dit le même poète des oracles rendus en l'honneur d'Honorius (*In IV consul. Honor.* 143. Cf. *Epigr.* 29) ne mérite pas plus de créance. Ce sont des figures ou des banalités poétiques. Prudence, son contemporain, dit expressément : *Delphica damnatis tacuerunt sortibus antra* (*Apoth.*, 438). — 3) Cod. Theod., XV, 5, 4. — 4) Cod. Theod., XVI, 10, 22.

§ III

AUTRES ORACLES D'APOLLON DANS LA GRÈCE D'EUROPE

I. Phocide. — Oracle d'Abæ. — Origines incertaines de l'institut. — Consultation de Crésus et de Mardonius. — Le temple incendié par les Thébains. — II. Béotie. — Oracle de Tégyre. — Tégyre, berceau d'Apollon. — Oracle d'Akræphia (Apollon Ptoos). — Consultation de Mardonius. — Rites divinatoires de l'oracle. — Renaissance de l'oracle. — Oracle d'Apollon Isménios à Thèbes. — Origines de l'oracle. — Les Daphnéphores. — Oracle d'Apollon Spodios à Thèbes. — L'empyromancie et le clédonisme à Thèbes. — Oracles de caractère incertain : la fontaine Telphousa et les sources de l'Hélicon. — Oracle d'Eutrésis. — Oracle d'Hysiæ. — III. Eubée. — Oracle d'Orobiæ (Apollon Selinuntios). — IV. Péloponnèse. — Oracles d'Apollon à Argos (Apollon Diradiotes et Apollon Lykios). — V. Thrace. — Oracle de Deræa, près d'Abdère.

Lorsque la religion apollinienne pénétra dans la région que domine le Parnasse, elle ne rencontra pas du premier coup le centre autour duquel elle devait concentrer ses efforts et grouper les peuples convertis. Ses rites se fixèrent çà et là, au hasard des circonstances. Les pérégrinations d'Apollon en quête d'un lieu où il pût rendre ses oracles, les tâtonnements, les incertitudes que lui prête la légende avant de l'amener à Pytho, témoignent de la libre fécondité de son culte à une époque où Delphes ne prétendait pas encore à la suprématie religieuse.

La Phocide et la Boétie s'étaient couvertes de sanctuaires apolliniens autonomes, enracinés au sol par des traditions locales où nous retrouverons uniformément l'incorrigible prétention de tous les cultes qui intéressent le patriotisme,

la prétention d'être antiques et indigènes, d'exister par eux-mêmes et de prendre date avant les instituts rivaux. Il est chimérique aujourd'hui de chercher à établir par quel flux et reflux de propagande ont été disséminées dans ces contrées les pratiques de la religion apollinienne. Il y a eu là une moisson hâtive que l'ombre du Parnasse a empêchée de venir à pleine maturité et dont nous ne voyons ni la fleur, ni le fruit. On distingue seulement comme deux courants distincts, pour ne pas dire opposés, qui font circuler dans toute la région les idées venues de Délos et de Delphes, la dévotion à la manière ionienne et à la manière dorienne. On rencontre, sur la côte qui regarde l'Eubée, un Délion et un Delphinion, copies réduites ou symboles des deux foyers d'attraction qui font sentir partout leurs influences concurrentes. Les cultes restés sous la direction de l'esprit ionien ne se sont point transformés en oracles : les autres ont suivi l'exemple de Pytho sans accepter sa suzeraineté. L'exercice de la mantique leur a valu quelque renommée, mais les expose aussi à des comparaisons qui ont dû humilier plus d'une fois les desservants de ces médiocres et prétentieux instituts.

Abæ [1] était une petite ville située au N.-E. de la Phocide, près de la frontière de Béotie, au pied du mont Hyphantéion. Le nom d'Abæ obligeait les logographes à établir un lien entre cette bourgade phocidienne et les Abantes qui avaient jadis occupé l'Eubée, ceux-ci étant rattachés à leur tour à un ancêtre mythique, Abas, fils, suivant la tradition la plus commune, de Lynkeus et d'Hy-

1) Ἄβαι, Ἀβαὶ, Ἄβα. Steph. Byz., s. v. Ἄβαι et Τεγύρα. Strabon (IX, 3, 13) a l'air de ne pas savoir très bien où est Abæ, qu'il place près de l'Hélicon. Sur les ruines, peu importantes, d'Abæ, voy. Leake, *Travels in Northern Greece*, II, p. 163 sqq. Autres cultes apolliniens en Phocide, à Tithronion (Pausan., X, 2, 5; 33, 12) et à Apollonia, l'ancienne Kyparissos (Steph. Byz., s. v. Ἀπολλωνία).

permnestra. Les Abæens se disaient descendus de colons argiens dont Abas était le chef[1]. Aristote les croyait d'origine thrace[2], sans doute parce qu'il les rapprochait ainsi de Tégyre et de son éponyme le roi thrace Tégyrios[3]. Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, Abæ aurait été le berceau, ou tout au moins le point de départ des conquérants de l'Eubée.

Nous ne savons comment les légendes locales expliquaient l'origine de l'oracle d'Apollon. Peut-être racontaient-elles qu'Apollon, descendu de l'Olympe et allant à Delphes, s'y était arrêté. Cet itinéraire est plus direct et plus naturellement indiqué que celui dont l'aède homérique promène les détours à travers l'Eubée et la Béotie. Peut-être, pour remonter plus haut encore dans le passé, prétendait-on que l'oracle d'Apollon avait succédé à un oracle oniromantique dédié au Titan Hélios. Du moins, une légende postérieure, fabriquée avec des débris de traditions béotiennes et phocidiennes, parle d'un temple d'Hélios où les consultants venaient pratiquer l'incubation et où succomba, précisément à cause de cet usage, la vertu d'Antiope[4]. Mais il n'y a aucun fond à faire sur de pareilles données, et cet oracle hypothétique pourrait aussi bien être transporté, soit à Tithorée, où était le tombeau d'Antiope et un temple d'Asklépios Archagétas, soit à Amphikæa, où fonctionnait un oracle oniromantique de Dionysos. On peut d'autant moins s'échapper en conjectures que nous ne connaissons ni la méthode mantique employée à Abæ, ni les particularités physiques qui avaient fixé en ce lieu la révélation.

L'oracle d'Abæ passait pour avoir été fondé « avant celui de Delphes[5], » ce qui était plus facile à dire qu'à prouver. Sophocle le suppose en pleine renommée au temps d'Œdipe

1) Pausan., X, 35, 1. — 2) Aristt. ap. Strab., X, 1, 3. — 3) Apollod., III, 15, 4. — 4) Io. Malala, *Chronogr.*, p. 45, ed. Bonn. — 5) Steph. Byz., *ibid.* Cf. Pausan., *ibid.*

et le cite entre Delphes et Olympie[1]; mais les poètes ne sont pas tenus de rendre aux archéologues des comptes bien précis. L'institut n'apparaît dans l'histoire qu'au sixième siècle avant notre ère, au moment où Crésus inquiet demande aux dieux helléniques par quels moyens il pourra arrêter les envahissements des Perses. Abæ fut un des sept oracles que consultèrent ses envoyés; mais Hérodote ne sait rien ou ne dit rien de ce qui s'y passa[2]. Il est à croire que les présents du roi de Lydie figuraient parmi ces « objets précieux » et ces « nombreuses offrandes » que pillèrent les soldats de Xerxès après le combat des Thermopyles[3]. Les Phocidiens, de leur côté, ne fût-ce que pour protester contre l'ingratitude de Delphes qui repoussait leur patronage et reniait leur parenté, se plaisaient à enrichir le temple d'Abæ. Quelques années avant les guerres médiques, on les voit faire du butin enlevé aux Thessaliens deux parts égales, dont l'une fut consacrée à Pytho et l'autre à Abæ[4], leur piété les portant à être généreux envers leur oracle national et leur vanité les engageant à porter leurs trophées au grand musée du Parnasse.

Les Thessaliens avaient de la mémoire : ils conduisirent à Abæ les Perses, qui saccagèrent et incendièrent le temple[5]. On ne comprend pas très bien comment, quelques mois après, l'émissaire de Mardonius, Mys, osa y venir consulter Apollon[6], à moins que Mardonius, intimidé par le honteux échec du Grand-Roi, ne l'ait chargé d'y reporter les objets enlevés.

Les guerres médiques une fois terminées, l'amphictyonie décida que, pour éterniser le souvenir des excès sacriléges de l'invasion, on ne réparerait pas les temples brûlés[7]. La Pho-

1) Sophocl. *Œd. Rex*, 900. — 2) Herod., I, 46. Hesych. s. v. Ἄβαι. — 3) Herod., VIII, 33. — 4) Herod., VIII, 27. — 5) Herod., VIII, 33. — 6) Herod., VIII, 134. — 7) Pausan., X, 35, 2. Pausanias croit naïvement que la mesure a été appliquée.

cide était, avec l'Attique, le pays qui avait le plus souffert, et les autres membres de l'amphictyonie en parlaient bien à leur aise. Ce décret, du reste, ne fut pris au sérieux par personne. Les Athéniens y répondirent en élevant le Parthénon ; mais Abæ ne devait plus retrouver sa prospérité passée. Les Thébains, ennemis irréconciliables des Phocidiens, achevèrent, un siècle et demi plus tard, l'œuvre des Mèdes, avec la coopération des Thessaliens qui avaient aussi de vieilles rancunes à satisfaire. C'était pendant cette terrible guerre sacrée qui faillit amener l'extermination du peuple phocidien. Abæ, fortifiée par les Phocidiens, menaçait la frontière de Béotie. Attaquée une première fois par les Béotiens[1], elle fut, à quelque temps de là, prise d'assaut. Cinq cents Phocidiens, réfugiés dans le temple d'Apollon, y furent brûlés jusqu'au dernier, comme des sacrilèges et des excommuniés qu'ils étaient. Diodore, qui copie Théopompe, croit l'incendie allumé par l'imprudence toute providentielle des assiégés[2]; Pausanias, plus franc, avoue que les Phocidiens furent brûlés de propos délibéré et malgré leurs supplications[3].

Les Thébains détruisirent ainsi un oracle qu'ils avaient eux-mêmes consulté plus d'une fois, notamment avant la bataille de Leuctres[4]. Cependant, lorsque le conseil amphictyonique, présidé par Philippe, réduisit en servage les Phocidiens vaincus[5], les Abæens furent reconnus innocents de toute participation aux sacrilèges commis sur le Parnasse et même à la guerre[6]. Leur ville fut donc exceptée de la sentence portée contre toutes les autres villes de la Phocide; mais le temple resta à l'état de ruine enfumée et l'oracle ne fut plus qu'un souvenir.

Lorsqu'Auguste réorganisa la province d'Achaïe, Abæ garda l'autonomie que les Romains, « par piété pour Apol-

1) Diodor., XVI, 38. — 2) Diodor., XVI, 58. — 3) Pausan., X, 35, 3. — 4) Pausan., IV, 32, 5. — 5) Voy. ci-dessus, p. 184. — 6) Pausan., X, 3, 2.

lon[1], » lui avaient probablement laissée jusque-là. Apollonios de Tyane visita le vieux temple[2] : Hadrien bâtit à côté une petite chapelle où les Abæens relevèrent les statues d'Apollon, d'Artémis et de Lêto que leur avaient léguées leurs ancêtres[3]. Mais Hadrien ne put ressusciter l'oracle, car Pausanias en parle comme d'une manifestation à peu près oubliée de la puissance prophétique d'Apollon.

Il n'y avait qu'à franchir la montagne pour trouver, sur le versant méridional, la ville béotienne de Tégyre et un autre oracle d'Apollon. La Béotie était une terre où les religions les plus variées avaient trouvé l'accueil que doivent faire au surnaturel des gens d'esprit lourd et de caractère sombre. Ces religions s'y étaient comme accumulées, au lieu de se succéder et de disparaître avec les tribus qui les avaient apportées. La contrée était à la fois très dévote à Poseidon, à Dionysos, à Apollon, et les oracles apolliniens qu'elle possédait ne rendaient pas inutiles les oracles héroïques dont l'inspiration était rapportée à Trophonios, Amphiaraos, Tirésias ou Glaukos. Ce sol, traversé par la grande route des invasions, gardait la trace de tous les symboles religieux qu'y avait apportés, des Pélasges aux Béotiens, le mouvement incessant des peuples.

Tégyre passait pour être le berceau d'Apollon[4]. On y trouvait une montagne qui portait le nom de Délos, et, à la place du palmier ou de l'olivier qui avaient abrité la délivrance de Lêto, deux sources appelées des mêmes noms, Phœnix et Elæa. On montrait aussi le Ptoon ou « lieu de l'épouvante, » d'où était sorti le sanglier qui fit peur à l'accouchée[5]. La tradition locale, qui tendait à diminuer le prestige de Délos, fut acceptée à un certain moment par des Déliens exilés qui

1) PAUSAN., X, 35, 2. — 2) PHILOSTR. *Vit. Apoll.*, IV, 23-31. — 3) PAUSAN., X, 35, 4. — 4) PLUTARCH. *Pelopid.*, 16. STEPH. BYZ., s. v. Τεγύρα. — 5) PLUTARCH., *ibid.*

changèrent sans doute d'avis une fois rentrés chez eux[1]. Plutarque serait bien tenté d'y croire, ne fût-ce que par patriotisme; mais il se rappelle à temps qu'Apollon est un dieu véritable, qui n'est né nulle part. Tégyre avait aussi sa bonne part des légendes de Pytho : Apollon y avait fait mordre la poussière à Python et à Tityos. Bref, il ne manquait rien à Tégyre, si ce n'est un peu plus de clientèle.

Plutarque affirme que « l'oracle avait été florissant jusqu'aux guerres médiques, époque à laquelle le grand prêtre était Échécrate. » Il sait même que le dieu, par la bouche de son interprète, avait promis aux Hellènes la victoire sur les Perses[2]. Environ un siècle plus tard, l'oracle était abandonné, et pour toujours[3], ce qui montre qu'il avait moins de vitalité encore que l'oracle phocidien d'Abæ.

En suivant le rivage du lac Copaïs dans la direction de l'est on rencontrait, à une faible distance de Tégyre, la ville d'Akræphia[4]. Apollon avait, non loin de là, un temple bâti au pied du mont Ptoon. Il y était adoré sous le vocable de Ptoos, en souvenir de la grande peur de Léto[5] ou de l'œkiste Ptoos, fils d'Athamas et de Thémisto[6]. Pindare a chanté la fondation de l'oracle. Il montrait le dieu parcourant la terre et les mers et s'arrêtant enfin au sommet du mont Ptoos. « Alors, embrassant du regard toute la plaine qui s'étend au-dessous de lui, il fait rouler au bas de la montagne d'immenses quartiers de roche ; ce sont les premières assises de son temple[7]. »

Le premier prophète d'Apollon en ce lieu avait été Ténéros, fils d'Apollon et de Mélia, Ténéros, « le ministre du temple

1) Voy., ci-dessus, p. 31. Semos de Délos (ap. Steph., *ibid.*) cite Tégyre parmi les lieux de naissance d'Apollon. — 2) Plutarch. *Def. orac.*, 5. — 3) Plutarch. *Pelop.*, 16. *Def. orac.*, 8. — 4) 'Ακραιφία, 'Ακραιφνία, 'Ακραίφιον, 'Ακραίφνιον. — 5) Steph. Byz., s. v. 'Ακραιφία. Tzetz. ad Lycophr., 266. — 6) Pausan., IX, 23, 6. Généalogie différente dans Etienne de Byzance (*ibid.*). 7) ap. Strab., IX, 2, 34.

à la voix prophétique, de qui ce sol sacré a emprunté son nom[1]. » Les origines de l'oracle remontaient, comme on voit, à une antiquité respectable, et l'on pouvait croire que les héros de la guerre de Troie y étaient venus[2]. En tout cas, il était assez connu au temps des guerres médiques pour que Mardonius l'envoyât consulter, et ses prêtres avaient assez de relations avec l'Asie-Mineure pour savoir manier la langue carienne. Les mantéions grecs, mis en goût par les largesses de Crésus, ménageaient d'aimables surprises aux Barbares généreux. « Mys, passant d'oracle en oracle, parvint à l'enclos sacré d'Apollon Ptoos. Ce lieu saint qu'on appelle Ptoon est sur le territoire de Thèbes, près du lac Copaïs, au pied de la montagne voisine d'Akræphia. Ce Mys entra donc daus l'enclos sacré d'Apollon, accompagné des trois citoyens élus par le peuple pour transcrire les réponses du dieu, quand, à l'improviste, le prêtre se servit d'une langue barbare. Ceux des Thébains qui accompagnaient Mys furent saisis d'entendre un tel langage au lieu de la langue grecque et ne surent quel parti prendre. Mais l'Européen Mys leur prit la tablette qu'ils portaient, y transcrivit la parole du prophète et déclara qu'il avait parlé carien[3]. »

Ce passage d'Hérodote nous permet de nous faire une idée approchée des rites divinatoires en usage à Akræphia. Nous voyons qu'Apollon y parlait par la bouche d'un prophète qui jouait un rôle passif et dont les paroles étaient recueillies par des délégués assistants pris en dehors du corps sacerdotal, lequel, ou bien n'existait plus, ou bien avait été obligé de subir le contrôle des fonctionnaires civils. Cet ordre de choses sent la conquête, et l'on sait qu'en effet les Thébains

1) Alc. ap. Strab. *ibid.* Cf. Pausan., IX, 10, 6; 26, 1. Schol. Pind. *Pyth.*, XI.
2) Plutarch. *Brut. rat. ut.*, 7. — 3) Herod., VIII, 135. Cf. Pausan., IX, 23, 6. Plutarch. *Def. orac.*, 5. « Européen » signifie natif d'Europos en Carie. Plutarque (*Aristid.*, 19) attribue la réponse en langue carienne à l'oracle de Trophonios. Peut-être les prêtres s'étaient-ils donné le mot de part et d'autre.

avaient imposé par la force leur suzeraineté aux villes de Béotie.

L'oracle, encore consulté par Thèbes avant Leuctres[1], disparut dans l'exécution militaire qu'Alexandre infligea aux Thébains. Il servit d'asile à un certain nombre de ceux que les Macédoniens chassaient ainsi de leurs foyers, mais il se sentit frappé par contre-coup et paraît avoir depuis lors gardé le silence qui convient aux délaissés. On se souvint seulement plus tard que jadis, « avant l'expédition d'Alexandre et la ruine de Thèbes, il y avait là un oracle véridique[2]. »

Cependant, si l'on en croit des inscriptions qu'on n'a aucune raison de tenir pour suspectes, l'oracle, avant d'abdiquer, essaya de se reprendre à la vie. On a trouvé, sur un piédestal qui a porté un trépied de bronze, les noms des fonctionnaires béotiens qui ont offert le trépied, au nom de la confédération, à Apollon Ptoos, à la suite d'un oracle rendu par le prophète Onymastos de Thespies[3]. Une offrande semblable, à peu près contemporaine de la première, perpétue également le souvenir d'une « excellente révélation » faite au nom du dieu par le même Onymastos[4]. On rapporte aussi, avec quelque vraisemblance, à Apollon Ptoos l'oracle qui,

1) Pausan., IV, 32, 5. — 2) Pausan., IX, 23, 6. Ps. Callisthène (I, 45) parle d'une scène violente faite par Alexandre à un oracle que C. Müller croit être celui de Tégyre et Fr. Wieseler, celui d'Akræphia. Ce récit doit être une simple réédition de l'anecdote qui montre la pythie brutalisée par Phayllos ou Alexandre. — 3) Inscription trouvée par Ulrichs, *Sur une inscription trouvée dans les ruines de l'oracle du mont Ptoon* (Bullett. d. Instit., 1838, p. 109-112). *Reisen und Forschungen in Griechenland*, p. 236 sqq. Le texte a été réimprimé et diversement amendé dans Le Bas, II, 585-586. Keil, *Syllog. inscr. Boeotic.*, p. 69. L'inscription paraît dater approximativement de 316 av. J.-C. — 4) H. G. Lolling, *Ptoische Inschrift* (Mittheil. d. deutsch. Instit., 1878, p. 86-94). Onymastos y est qualifié de μάντις, ce qui désigne une profession ; tandis que, dans l'inscription précédente, on pourrait le prendre pour un simple théore ou consultant (μαντευόμενος).

vers le même temps, ordonna aux Orchoméniens de consacrer un trépied aux Charites, leurs patronnes[1].

L'affirmation si nette de Pausanias ne permet pas de douter que, en dépit de ces tentatives de résurrection, l'oracle n'ait fini par se résigner à son sort. C'est en vain qu'on créa des jeux Ptoïens ; le pays, appauvri et dépeuplé, prenait peu à peu l'aspect d'un marais ajouté au lac Copaïs, et l'argent du riche Épaminondas d'Akræphia[2], un contemporain de Caligula, ne réussit qu'à donner un éclat aussi éphémère que factice à un culte décrépit.

Le légende donnait pour frère ou pour oncle au prophète Ténéros d'Akræphia le héros Isménos, éponyme du fleuve qui de Thèbes va se jeter dans le lac Copaïs. C'est dire quelle affinité étroite rattache le sanctuaire du Ptoon à celui d'Apollon Isménios[3]. Le temple du dieu s'élevait, hors des murs de Thèbes, sur un monticule appelé, comme le fleuve qui coulait au pied, Isménios. Il renfermait une statue d'Apollon en bois de cèdre, sculptée par Canachos et absolument semblable à celle que le même artiste avait coulée en bronze pour le temple des Branchides. A la porte d'entrée se voyait la pierre sur laquelle Manto, fille de Tirésias, avait coutume de s'asseoir[4].

L'oracle datait, lui aussi, comme on peut s'y attendre, d'une haute antiquité. Tirésias y avait pratiqué l'empyromancie et examiné la « cendre prophétique »[5] : sa fille y avait été consacrée à Apollon et Héraklès figurait sur la liste des Daphnéphores ou Porte-lauriers, c'est-à-dire, des jeunes garçons

1) C. I. Gr., 1593. Keil, *ibid.*, p. 101. Il est question ici d'un prophète (μαντευόμενος) également Thespien, Dinias, et d'un délégué ou consultant (θεοπροπίων) dont le nom est effacé. — 2) C. I. Gr. 1625. Keil, *ibid.*, p. 116-127. Cf. G. Hertzberg, *Gesch. Griech.* II, p. 34. 64. — 3) Le scoliaste de Pindare (*Pyth.*, XI) fait prophétiser Ténéros lui-même dans l'Ismenion. — 4) Pausan, IX, 10, 1-4. Cf. Th. Panofka, *Der Mantositz am Ismenion zu Theben* (Arch. Zeit. 1845). — 5) Sophocl. *Œd. Rex*, 21. Cf. *Antigon.* 1005.

qui avaient revêtu le sacerdoce d'Apollon Isménios. Cette dignité était annuelle et l'enfant qui en était investi devait joindre toutes les qualités physiques, la beauté et la force, aux avantages de la naissance. Dans ces conditions, un tel sacerdoce devait être un honneur fort envié et les pères des Daphnéphores s'empressaient d'en graver le souvenir sur des trépieds votifs. C'est ce qu'avait fait Amphitryon pour Héraklès. Le trépied qu'il avait consacré était le plus remarquable de tous ceux qu'a vus Pausanias [1]. Hérodote a lu des inscriptions en lettres archaïques, dites « cadméennes, » sur trois trépieds donnés l'un par Amphitryon, l'autre par Laodamas, fils d'Étéocle, le troisième par Scæos l'athlète, contemporain des derniers Labdakides [2]. Continué durant des siècles, cet usage avait fini par accumuler dans l'Isménion une magnifique collection de trépieds. Pindare, qui n'en parle pas par ouï-dire, a soin de vanter « le sanctuaire où sont déposés des trépieds d'or, lieu que Loxias a honoré entre tous et a nommé Isménion, le destinant à être le siége véridique de ses révélations [3]. »

Les noms de Tirésias, de Manto et de Ténéros indiquent bien que l'Isménion de Thèbes était, de temps immémorial, un foyer de révélation : mais ils avertissent aussi que l'oracle n'est pas de fondation apollinienne. Il est difficile de dire quel culte représente le vieux devin cadméen, mais ni l'origine légendaire de sa prescience [4] ni sa méthode divinatoire ne procèdent de la religion d'Apollon. La méthode n'avait pas changé depuis, car nous savons par Hérodote qu'on suivait à Thèbes les rites d'Olympie [5], c'est-à-dire les

1) Pausan., IX, 10, 4. — 2) Herod., V, 58-61. Trépied consacré par Crésus (Herod., I, 92). — 3) Pindar., *Pyth.*, XI, 6-10. En outre, les Béotiens (Thébains?) étaient tenus de fournir chaque année un trépied à Dodone (Cf. vol. II, p. 310). — 4) Voy. vol. II, p. 29-34. Le caractère des légendes fait penser à Zeus ou à Athènes, celui des rites à Poseidon. Apollon Ismenios a été, par simple conjecture étymologique, assimilé au dieu cananéen Esmoun. — 5) Herod., VIII, 134.

procédés de l'empyromancie et de l'extispicine. Il y avait donc là, à n'en pas douter, des devins de profession, analogues aux Iamides et aux Klytiades d'Olympie, et restant, comme eux, pour être plus indépendants, en dehors des sacerdoces honorifiques [1]. L'oracle de l'Isménion n'a pas l'unité et la force collective d'un corps comme celui de Pytho. Il ressemble, au contraire, de très près, à ce rendez-vous de devins libres et de clients que nous avons appelé l'oracle d'Olympie.

On peut en dire autant du second oracle apollinien de Thèbes, celui d'Apollon Spodios ou « Cendrillon », qui se trouvait en un autre endroit, non loin de la porte dite d'Électre. Il consistait en un autel construit, comme celui d'Olympie, avec la cendre (σποδός) des victimes et posé sur un fragment de rocher qu'on appelait la « Pierre assagissante » parce que, disait-on, un jour qu'Héraklès, dans un accès de folie furieuse, voulait tuer Amphitryon, Athêna lui avait lancé cette pierre et l'avait assoupi du coup [2]. La matière qui composait l'autel et qui avait fait donner à Apollon l'épithète de Spodios montre assez quelle était la méthode adoptée par les desservants de cet oracle. Les mêmes praticiens pouvaient entretenir l'activité des deux instituts.

Thèbes avait donc deux sources de révélation, mais gouvernées à la mode d'autrefois, c'est-à-dire n'étant qu'un exercice à peine régularisé de la divination libre. La ténacité avec laquelle l'esprit béotien conservait les vieux usages dut pourtant céder au besoin de régénérer par des innovations ces officines mal achalandées. Pausanias a vu pratiquer dans le temple d'Apollon Spodios le clédonisme suivant le rite de Smyrne [3], qui pouvait bien être une combinaison ar-

1) On trouve encore mentionné dans Maxime de Tyr (Diss., XIV, 1), un « devin Béotien ἐξ Ἰσμηνίου. » — 2) Pausan, IX, 11, 2. 7. C'est Héraklès qui passait pour avoir élevé partout les autels de cette espèce, à Thèbes, à Olympie et même aux Branchides (Pausan., V, 13, 11). — 3) Pausan., IX, 11, 7.

tificielle de l'omination avec le rite olympique. Le consultant aurait, par exemple, posé sa question au moment de sacrifier et accepté pour réponse les paroles fortuites ou même les bruits inarticulés qu'il entendait soit pendant, soit après le sacrifice. Il est à croire qu'Apollon Isménios s'était aussi décidé à varier son langage. Diodore rapporte qu'au moment d'engager contre Alexandre une lutte désespérée, les Thébains, préoccupés d'une certaine toile d'araignée à reflets irisés qu'on avait trouvée dans le temple de Démêter, consultèrent sur ce prodige leur « oracle national (πάτριον) » et que l'oracle leur répondit par le vers suivant : « La toile tissue présage aux uns du malheur, aux autres du bonheur [1]. » Or, l'oracle national des Thébains ne peut être, quoi qu'en disent certains commentateurs, ni l'oracle de Lébadée ni celui d'Akræphia ou de Tégyre : c'est un institut thébain, et le seul qui puisse prétendre à l'épithète en question est l'oracle d'Apollon Isménios [2]. Mais les rites empyromantiques et toutes les inductions fondées sur le sacrifice sont hors d'état de fournir un aphorisme d'une forme précise et d'une insignifiance calculée comme celui que cite Diodore. Il faut bien admettre que l'oracle usait à l'occasion d'une méthode qui lui permettait de parler, lui aussi, en langage ordinaire [3]. La plus simple est la cléromancie, sous cette forme spéciale qui consiste à tirer au sort des phrases toutes faites et, jusqu'à preuve du contraire, nous nous en tiendrons à cette explication. Les oracles de Thèbes partagèrent la fortune de la cité. C'est dire qu'Alexandre leur enleva plus que le superflu et que Sulla ne leur laissa même pas le nécessaire.

Sur le chemin de Thèbes à Coronée, près d'Haliarte, un

1) Diodor., XVII, 10. Cf. ci-dessus, p. 190. — 2) C'est à Apollon Isménios (et à Dionysos) que sacrifie Épaminondas, au moment de fonder Messène (Pausan., IV, 27, 6). — 3) 'Ισμηνὸν καὶ τὴν ἐκεῖ φωνήν (Max. Tyr., *Diss.* XLI, 2).

filet d'eau filtrant à travers les rochers du mont Tilphousion avait fixé les hommages des premiers habitants du pays et sans doute servi, comme tant d'autres, à la divination. A l'époque historique, il ne restait plus guère que le souvenir des rites d'autrefois ; on savait qu'il y avait eu là un oracle ou qu'il avait été question d'en établir un, et cette vague réminiscence donnait à la source de Telphousa le renom d'une grandeur déchue qui ne pouvait ni revivre ni disparaître tout à fait. Tant de traditions hantaient ce recoin solitaire qu'on ne sait quelle était celle qui tenait la plus grande place dans la religion du lieu et lui imprimait sa physionomie spéciale. La plus ancienne légende, celle que l'on peut regarder comme antérieure à la diffusion de la religion apollinienne, mêle la nymphe de la fontaine à l'histoire de Kadmos. Tantôt Telphousa, conçue comme Téléphassa, divinité lunaire qui « brille au loin [1], » est la mère ou la sœur de Kadmos, tantôt, sous le nom de Tilphossa, la mère du dragon que tua le héros thébain.

L'histoire mythique ne prend point souci d'établir un rapport — qui aurait chance d'être le véritable — entre Tilphousa ou Telphousa et Poseidon Delphinios [2], mais elle rattachait facilement la nymphe aux traditions apolliniennes. La source est une des étapes marquées par les poètes sur la route d'Apollon « cherchant où il pourrait rendre aux hommes ses oracles [3]. » Le dieu, enchanté du site, songe à s'y fixer et commence même la construction de son temple en « jetant des fondations larges et grandes en toute leur étendue. » Mais la nymphe persuade à Apollon de pousser jusqu'à Krisa, et elle pouvait se croire débarrassée d'une rivalité dangereuse lorsqu'Apollon revient plein de courroux et tire de la perfide

1) Cf. Ino, Pasiphaé, Leucothea (vol. II, p. 270-272). Les Kadméens sont d'origine phénicienne et, comme tels, adonnés aux cultes sidéraux. — 2) Voy. ci-dessus, p. 54, note 1. — 3) Voyez ci-dessus, p. 66-67.

une double vengeance, en barrant son cours et en installant sur ses bords son propre culte. « Il bâtit un autel au milieu d'un bois sacré, près de la belle fontaine, et là tous les hommes invoquent le prince sous le nom de Telphousios, parce qu'il a humilié le cœur de la sainte Telphousa [1] ».

L'antagonisme entre l'ancien culte naturaliste et la religion d'Apollon qui a essayé d'y implanter une divination nouvelle, procédant de son dieu à elle, est, comme on le voit, très naïvement accusé. L'autel du dieu, cet autel qui, au temps de Strabon, était devenu un temple [2], s'élevait comme un trophée sur le domaine conquis, mais il ne pouvait en expulser les traditions antérieures. Celles-ci se combinèrent diversement avec les légendes apolliniennes. On amenait ainsi à Tilphousion divers personnages mythiques. Rhadamanthys s'était fixé dans le voisinage, à Œkalée, où il avait épousé Alcmène, veuve d'Amphitryon [3]. Or, le héros appartenait, par sa mère Europe, au cycle cadméen; il s'associait, par son frère Minos, au culte de Zeus, et il rappelait, par sa qualité de Crétois, la nationalité des missionnaires apolliniens qui avaient parcouru les alentours du Parnasse. Enfin, l'incomparable devin national, Tirésias, qui tenait sa science de Zeus, était venu dormir son dernier sommeil à côté de l'autel d'Apollon. Il avait succombé dans la déroute des Thébains, après avoir bu de l'eau de Telphousa, laissant sa postérité à la discrétion d'Apollon [4].

Ainsi, trois éléments distincts, réunis et dominés par la religion apollinienne, une fontaine, le tombeau d'un prophète et un temple d'Apollon, donnaient à ce lieu un caractère mantique, sans qu'on puisse dire si cet oracle complexe a fonctionné et de qui il aurait prétendu tenir son inspiration. Peut-être ces éléments se neutralisaient-ils l'un l'autre,

1) Hymn. Hom. *In Apoll.*, 385-387. — 2) τὸ τοῦ Τιλφωσσίου Ἀπόλλωνος ἱερόν (Strab., IX, 2, 27.) — 3) Voy. vol. II, p. 98. — 4) Voy. vol. II, p. 32.

Telphousa étant humiliée par Apollon qui y venait pour se venger, mais non pour créer une institution rivale de Pytho, tandis que Tirésias, victime de Telphousa et d'Apollon, avait ailleurs tombeau et oracle [1]. Tilphousion n'aurait donc été qu'un oracle en puissance, endormi au fond des bois sous le coup d'une malédiction divine, et dont la quiétude ne fut troublée que par le bruit des armes, le jour où Sulla y rencontra les troupes de Mithridate [2].

Sur l'autre versant de l'Hélicon, le Libéthrion, avec sa grotte des nymphes Libéthrides ou Muses, ses deux sources, dont l'une semblait verser du lait [3], et son culte d'Apollon Galaxios ou « Laiteux [4], » pouvait devenir une officine de divination si quelque sacerdoce ambitieux y avait transformé le délire poétique en extase prophétique. Mais là, comme à Tilphousion ou à l'antre des Nymphes Sphragitides sur le Kithéron [5], l'adoration des forces telluriques a résisté à la religion apollinienne et ne lui a pas laissé confisquer à son profit le legs du passé.

En revenant vers l'Attique on rencontrait Eutrésis, petite bourgade entre Thespies et Platées, célèbre aux temps héroïques, oubliée depuis. Elle possédait primitivement un oracle apollinien dont il n'est resté nulle trace dans l'histoire, bien que des compilateurs du moyen-âge lui attribuent une grande renommée [6].

A Hysiæ, au pied du Kithéron, Apollon avait jadis révélé l'avenir à ceux qui buvaient de l'eau d'une source ou citerne sacrée que l'on voyait près de son temple. Ce temple n'avait jamais été achevé [7]. La foi avait manqué et la vie religieuse s'était retirée d'Hysiæ avant la fin de l'entreprise.

1) Voy. ci-dessous, *Oracle de Tirésias*. — 2) Plutarch. *Sulla*, 20. — 3) Strab., IX, 2, 25. Pausan, IX, 34, 4. — 4) Procl. ap. Phot., p. 989. — 5) Voy. vol. II, p. 264. — 6) Steph. Byz., s. v. Εὔτρησις. Schol. Hom. *Iliad.*, II, 502. — 7) Pausan., IX, 2, 1.

Apollon était venu en Béotie par l'Eubée, et la piété des Eubéens avait multiplié dans l'île les sanctuaires apolliniens[1]. On n'en compte pas moins de cinq, dont un seul pourtant, celui d'Apollon Sélinuntien à Orobiæ, était, si l'on peut se fier au texte de Strabon, un oracle « très véridique[2]. » Nous ne possédons aucun fait qui nous permette de contrôler cet éloge. Le comble de la clairvoyance eût été de prédire le tremblement de terre de 426 avant notre ère, qui bouleversa la côte et détruisit en partie la ville elle-même[3]: mais on ne dit pas qu'Apollon ait informé les habitants des projets de Poseidon. L'épithète de Sélinuntien s'explique d'une façon plausible par les relations qui existaient entre l'Eubée et la Sicile. Orobiæ avait pu emprunter, ou plus vraisemblablement encore prêter son Apollon et ses rites à Sélinunte qui, sans être une colonie eubéenne, n'était pas fermée aux cultes ioniens.

En somme, la Phocide — Delphes une fois mise à part, — la Béotie et l'Eubée nous offrent les traces d'une activité religieuse intense, mais dispersée et de bonne heure affaiblie: beaucoup d'essais et de souvenirs, peu de réalités vivantes. L'insuccès relatif de la mantique apollinienne dans des pays si dévots à Apollon tient à plusieurs causes. On vient d'en

1) Sur les traditions eubéennes et particulièrement sur les constructions archaïques et la « caverne du dragon » du mont Ocha, voy. J. Girard, *Mémoires sur l'île d'Eubée*, 1851 (Arch. miss. II, p. 635-728). Sanctuaires apolliniens à Orobiæ, Tamynæ, Chalkis, près de Karystos (*A. Marmarinos*) et en un lieu indéterminé (*A. Salganeus*). — 2) Strab., I, 10, 3. Le texte de Strabon est le seul témoignage concernant cet oracle, et il n'est pas clair, attendu que la mention d'Apollon Selinuntios vient dans une phrase suivante et qu'on a diversement corrigé ce passage. On peut hésiter entre Orobiæ, Kérinthos et Ædepsos. Le droit d'Orobiæ se trouve confirmé par les conjectures que suggère l'embarras des commentateurs en face d'un Apollon Κοροπαῖος ou Ὀροπαῖος dont on fait aisément Ὀρόπειος. Ce dernier adjectif ne convenant pas à Oropos de Béotie où était l'oracle d'Amphiaraos, il reste à l'attribuer à Ὀρόπεια pour Ὀρόϐιαι (Cf. Steph. Byz. s. v. Κορόπη. Schol. Nicand. *Theriac.*, 614). — 3) Thucyd., III, 89.

indiquer une, la dispersion excessive des rites et des sacerdoces, qui désagrège toute résistance à l'attraction exercée par Pytho. Il ne faut pas oublier, d'autre part, que ces régions, insulaires ou riveraines de la mer et voisines de l'Attique, ont été pénétrées de l'esprit ionien. Le jeu régulier d'un oracle exige une somme de foi imperturbable et toujours prête à l'obéissance : or, l'Ionien ne passait pas pour crédule et le Béotien n'avait pas la réputation d'être docile. Comme on l'a déjà vu à propos des chresmologues et sibylles, la révélation ne se fait accepter en pays ionien qu'à condition d'apparaître dans une perspective lointaine et d'échapper à toute constatation directe. Aussi pouvons-nous traverser l'Attique, toute encombrée de cultes apolliniens, sans rencontrer un oracle. Athènes, qui envoyait chaque année des théories à Délos et à Pytho, n'a pas cherché à se créer un oracle national.

Il faut aller jusqu'à Argos, sur une terre dorienne, pour retrouver Apollon dans son rôle de prophète.

Les oracles apolliniens sont peu nombreux dans le Péloponnèse, et le fait s'explique assez naturellement par ce que nous savons de l'histoire primitive de la péninsule. Lorsque le culte d'Apollon y fut introduit, ce dieu était encore informe et mal défini : c'était une personnification rudimentaire du soleil, d'où l'analyse et l'art n'avaient pas encore tiré les attributs de l'Apollon hellénique. C'est le génie grec qui, imprégnant de la lumière d'Apollon l'eau vive des sources, a créé le dieu poète et prophète, l'inspirateur des devins et des oracles. Apollon rentra ainsi transformé dans le Péloponnèse avec les Doriens. Mais les Doriens étaient alors dominés par l'influence du sacerdoce pythique, qui n'entendait point encourager la création d'instituts rivaux. Ainsi, pour n'avoir connu, au temps des Achéens, qu'un Apollon peu familier avec la mantique et, au temps des Doriens, qu'un

Apollon prophète déjà fixé ailleurs, le Péloponnèse est resté à peu près dépourvu d'oracles apolliniens et tenu en dehors des légendes relatives aux pérégrinations du fils de Lêto.

Dans ces conditions, les oracles placés sous la garantie d'Apollon dans le Péloponnèse dorien ne pouvaient être que le produit d'une civilisation antérieure à la conquête dorienne ou le résultat d'un effort hostile à l'hégémonie religieuse de Pytho. Tel était, autant qu'on en peut juger, le mantéion d'Apollon Deiradiote ou « Collinien, » installé sur l'acropole d'Argos, à côté du temple de Hêra[1]. Argos entendait rester ce qu'elle croyait avoir été au temps d'Agamemnon, la métropole des Grecs, et le dépit de n'être plus ni redoutés ni aimés donnait au patriotisme des habitants un caractère âpre, étroit, malveillant, qui se manifeste jusque dans les petites choses. Ils ont encore soutenu à Pausanias que tout le monde se trompait en attribuant à Prométhée l'invention du feu, attendu que l'auteur de ce bienfait était leur Phoroneus[2]. Ils ne prétendaient pas qu'Apollon fût leur concitoyen, mais ils possédaient le tombeau de Linos, fils d'Apollon et d'une jeune fille de la maison royale d'Argos[3]. Le premier éponyme du Péloponnèse, Apis, le médecin prophète, était fils ou d'Apollon ou de Phoroneus[4]; mais, dans un cas comme dans l'autre, il leur appartenait. Eux seuls, dans le Péloponnèse, étaient capables d'installer chez eux des oracles apolliniens. Delphes s'attribuait cependant sur le culte d'Apollon à Argos une sorte de protectorat. L'oracle d'Apollon Deiradiote avait été fondé, disait-on, par un certain Pythæys, venu de Delphes et agissant, par conséquent, d'après les instructions du sacerdoce pythique[5]. Les rites divinatoires y différaient sensiblement de ceux de Pytho. La prêtresse, vierge ou tout au moins vivant dans la continence, sacrifiait une fois par mois,

1) Pausan., II, 24, 1. — 2) Pausan., II, 19, 5. — 3) Pausan., II, 19, 8. — 4) Voy. vol. II, p. 58. — 5) Pausan., II, 24, 1. Cf. vol. II, p. 57.

pendant la nuit, un agneau dont elle goûtait le sang pour se procurer l'extase prophétique[1]. C'est là un procédé qui rappelle les évocations nocturnes des âmes : la pythie argienne imitait les ombres, qui retrouvaient en buvant le sang des victimes la mémoire doublée de prescience. L'oracle, protégé contre l'indifférence par le patriotisme tenace des Argiens, fonctionnait encore du temps de Pausanias.

Argos avait même, s'il ne s'est pas glissé d'erreur dans les souvenirs de Plutarque, deux oracles appartenant au même dieu et pourvus des mêmes rites. Le fait s'est déjà rencontré à Thèbes. A Argos, il s'explique de la même manière, par le mélange de races distinctes au sein de la cité. L'oracle soi-disant fondé par Pythæys était l'oracle dorien. Il est même probable que ce n'était pas sans une arrière-pensée de rivalité hostile qu'on l'avait placé si près du temple achéen de Hêra. Le temple d'Apollon Lykios, situé près de l'agora, était plus ancien et plus riche; les statues de bois qu'il abritait étaient les reliques les plus vénérées de l'âge mythique. On peut le considérer comme le lieu où la population achéenne a fixé le culte d'Apollon conçu à la manière primitive, comme dieu de la lumière. Mais Apollon Lykios rendait-il des oracles ? Il est assez naturel que, les Doriens ayant pour conseiller leur Apollon Pythien, les Achéens aient introduit dans leur culte des rites divinatoires analogues à ceux qui se pratiquaient sur l'acropole. Cette conjecture est appuyée par un texte précis de Plutarque. Quelques heures avant que Pyrrhus, le roi d'Épire, n'entrât dans Argos, dit-il, « la prophétesse d'Apollon Lykios sortit du temple en courant, criant qu'elle voyait la ville toute pleine de sang et de cadavres, et un aigle qui se jetait au milieu de la mêlée, puis, disparaissait[2]. »

Il est possible, sans doute, que Plutarque ait inexactement

1) Pausan., *ibid.* — 2) Plutarch. *Pyrrh.*, 31.

attribué au principal temple de la ville la « prophétesse » attachée à un autre culte, et ce qui porterait à le croire, c'est que Pausanias fait l'inventaire du temple d'Apollon Lykios sans nous avertir qu'il y avait là un oracle : mais la critique historique n'a pas le droit de rejeter un témoignage qui n'est contredit par personne. Il vaut mieux admettre que l'oracle d'Apollon Lykios, ayant cessé de parler avant l'ère chrétienne, était assez oublié au temps de Pausanias pour que le touriste ne l'ait même pas entendu mentionner par les Argiens toujours attentifs à ne pas donner à leur cité le renom d'une ville en décadence.

On chercherait vainement dans le reste du Péloponnèse d'autres oracles apolliniens[1]. Mais, dans les régions plus lointaines où l'oracle de Delphes ne pouvait exercer sans intermédiaire une action durable, Apollon Pythien encouragea les instituts divinatoires qui, fondés probablement en dehors de sa coopération, reçurent de lui comme une nouvelle investiture et contractèrent avec lui une sorte d'alliance. Tels étaient les oracles de l'Asie-Mineure et particulièrement celui d'Apollon Didyméen, aux Branchides de Milet.

1) La consultation des μάντεις de Sikyone, ou à Sikyone, ou par les Sikyoniens, rapportée par Pausanias (II, 7, 7), ne permet pas du tout, comme le croit Th. Schreiber (*Apollo Pythoktonos*, p. 45), « de conclure à l'existence d'un oracle attaché au sanctuaire (de Peitho). »

§ IV

ORACLES APOLLINIENS DE L'ASIE-MINEURE

I. ORACLE DES BRANCHIDES (MILET). — Le Didymæon de Milet. — Culte de Zeus et d'Apollon. — Branchos et la fondation de l'oracle. —Protectorat de l'oracle de Delphes attesté par la légende de Branchos. — Branchides et Évangélides. — Rites divinatoires de l'oracle ; la source prophétique. — Histoire de l'oracle à partir du VIe siècle. — Présents de Néko et de Crésus. — Le Lydien Pactyas aux Branchides. — Incendie du temple et déportation des Branchides au temps des guerres médiques. — Réorganisation de l'oracle : stéphanophores et prophètes. — Libéralités des Séleucides, des Ptolémées et des rois de Bithynie. — L'oracle sous la domination romaine. — II. ORACLE DE KLAROS (COLOPHON). — Fondation du temple et de l'oracle. — Manto et le protectorat de Delphes. — Rites de l'oracle ; la source prophétique ; les prophètes. — Compétence théologique de l'oracle. — Nicandre de Colophon. — Œnomaos de Gadare à Klaros. — III. ORACLE DE PATARA. — Culte lycien d'Apollon. — Patara et Délos. — La prophétesse de Patara. — IV. ORACLE DE KYANEA ou d'Apollon Thyrxeus. — V. ORACLE DE SÉLEUCIA ou d'Apollon Sarpédonios. — Consultation des Palmyréniens. — VI. ORACLE DE HYLÆ ou HIÉRACOME, près de Magnésie du Méandre. VII. ORACLE DE GRYNEION. — Le bois sacré d'Apollon. —Consultations des princes et habitants de Pergame. — VIII. ORACLES DE LESBOS. — Oracle d'Apollon Napæos (Méthymne). — Oracle d'Apollon Maloeis (Mitylène). — Oracle d'Apollon Myrikæos (Antissa). — IX. ORACLES DE LA TROADE. — Apollon Sminthien ou Thymbréen à Thymbra et Alexandria Troas. — Oracle d'Apollon Aktæos à Adrastea. — Oracle de Zéléia (Phrygie). —X. ORACLE DE CHALKÉDON. — Le prophète de Chalkédon. — Alexandre d'Abonotichos et Cocconas à Chalkédon. — Les prophétesses de Chalkédon. — XI. ORACLE DE DAPHNÉ (ANTIOCHE). — La fontaine Castalia. — Trajan et Hadrien à Daphné. — Résurrection et destruction finale de l'oracle sous Julien.

Le littoral de l'Asie-Mineure n'était pas seulement une terre colonisée par les Hellènes; c'était aussi leur patrie et un des foyers les plus intenses de la civilisation nationale. Les Ioniens d'Asie avaient été les premiers à voir se lever la gloire d'Apollon. On ne s'étonne pas de rencontrer, de ce côté, le plus renommé des oracles d'Apollon après celui de

Pytho[*]. Apollon y était adoré sous le nom de Didymæos ou « Jumeau[1]. » Le temple, qu'on appelait communément le sanctuaire des Branchides, c'est-à-dire des prêtres descendus de Branchos, ou Didymæon, était bâti, à 80 stades au sud de Milet, sur un plateau élevé, les Didymes, qui se prolonge de ce côté par la saillie du promontoire Posidion. C'était comme une cité sacerdotale, hérissée de chapelles et de monuments divers, entourée de jardins magnifiques et reliée au port de Panormos par une voie sacrée bordée de statues archaïques.

Les traditions locales visent, comme de juste, à assurer à l'institut la haute antiquité et l'investiture divine sans laquelle un oracle manque toujours de prestige. Le fondateur, sauf variantes, est un fils d'Apollon, et le grand autel fait avec la cendre des sacrifices, à la mode pélasgique, a été commencé par Hèraklès lui-même[2]. Nous consulterons ces légendes, mais après avoir pris contre elles nos précautions.

[*] Sur le temple et l'histoire de l'oracle des Branchides, voyez :

* Callimachus, Βράγχος (*fr.*, 189-198, Bergk).

Ionian Antiquities. London, 1769 (Society of Dilettanti).

W. G. Soldan, *Das Orakel der Branchiden* (Zeitsch. f. Alterthumswissenschaft, 1841, p. 546-584).

O. T. Newton, *A history of discoveries at Halicarnassus, Cnidus, and Branchidæ*. London, 1863 (Tom. II, p. 527-554).

H. Gelzer, *De Branchidis*. Lips. 1869.

O. Rayet, *Le temple d'Apollon Didyméen* (Gaz. des B.-Arts, 1876). M. Rayet a commencé, avec la collaboration de M. Thomas, la publication d'un ouvrage d'ensemble sur *Milet et le golfe Latmique, Tralles, Magnésie du Méandre, Priène et Didymes*. Paris, 1877.

1) Apollon Διδυμεύς (Strab., XIV, 1, 5. Appian. *B. Syr.*, 56. H. Orph., xxxiii, 7). Διδυμαῖος (Diog. Laert., I, 29. Macr., I, 17, 64. etc.). Le temple Διδυμαῖον (Clem. Alex. *Strom.*, I, §). Le nom du lieu est Δίδυμα au pluriel neutre (Steph. Byz., s. v.), ou même, par corruption, Δίνδυμα (Suid., s. v. Βραγχίδαι). Le nom des jeux Didyméens (Διδύμεια) vient de Διδυμεύς. L'oracle, au temps de sa prospérité, était plus connu sous le nom patronymique de ses prêtres, Βραγχίδαι : plus tard, le nom du lieu redevient en usage : *Oraculum Apollinis, dictum olim Branchidæ, nunc Didymei* (Pomp. Mel., I, 17) : *oppidum, oraculum Branchidarum appellatum, nunc Didymæi Apollinis* (Plin., V, § 112). — 2) Pausan., V, 13, 11.

Une première équivoque qui, faute d'avoir été dissipée par une distinction opportune, continue à obscurcir les origines de l'oracle, est l'étroite solidarité établie entre le culte d'Apollon et les rites divinatoires dont il a pu être surchargé à une certaine époque. On n'est pas obligé d'opter entre ceux qui constatent l'ancienneté du culte d'Apollon dans la contrée et ceux qui démontrent l'âge relativement récent des légendes concernant Branchos et les prophètes d'Apollon. On peut amener les deux opinions adverses sur un terrain de conciliation en admettant que le sanctuaire apollinien est fort ancien et que sa conversion en oracle, pourvu de rites analogues à ceux de Delphes, est de date beaucoup moins reculée.

Pausanias croit savoir que « le temple d'Apollon à Didymes, ainsi que l'oracle, est plus ancien que la colonisation des Ioniens[1] », autrement dit, antérieur à l'émigration partie de l'Attique sous la conduite des Nélides, et, étant donnée l'origine orientale d'Apollon, le fait est très vraisemblable. Milet était alors une ville carienne[2], hantée par des aventuriers crétois dont le chef aurait été l'œkiste Milétos[3]. Les Crétois, apôtres de Zeus et d'Apollon, ont bien pu dès lors fonder de toutes pièces, ou établir par voie d'accommodement avec quelque religion préexistante, par exemple avec un Zeus carien, le culte géminé de Zeus et d'Apollon, les divinités « jumelles » de Didymes[4].

1) PAUSAN., VII, 2, 6. — 2) HOM. *Iliad.*, II, 867. — 3) PAUSAN., VII, 2, 5. SCHOL. APOLL., RHOD. I, 186. — 4) M. O. Rayet tient pour une étymologie carienne, c'est-à-dire sémitique, de *Did-Yma*. Il est, ce me semble, préférable de ne pas sortir de la langue grecque, qui donne un sens plausible. Les érudits antiques, préoccupés d'astrologie, ont dit que Διδυμαῖος fait allusion à la lumière solaire directe et réfléchie par la lune (MACR., I, 17, 64) ou à la constellation des *Gémeaux* (LUCIAN., *Astrol.*, 23). Les modernes soupçonnent que l'adjectif représente quelque particularité locale, quelque saillie double et symétrique, naturelle ou artificielle. On connaît, en effet, une île éolienne, Διδύμη, « ainsi nommée à cause de sa forme (STEPH., BYZ., s. v.) » et les Δίδυμα ὄρη de Thessalie (STRAB., XIV, 1, 40). En tout cas, si le titre de « jumeaux » s'appliquait aux divinités, ce ne serait pas, comme on pourrait le croire, au couple d'Apollon et Artémis [Pythia], car « le temple et l'oracle étaient consacrés à Zeus et Apollon (STEPH. BYZ., s. v. Δίδυμα). »

Apollon y revêtait un caractère particulièrement aimable et affectueux : il portait, comme qualificatif personnel, le surnom de Philios ou Philésios (Φιλήσιος), dont les faiseurs de légendes abusèrent pour justifier à leur manière le privilège prophétique de Branchos.

Branchos est donné par les traditions locales comme le fondateur du culte d'Apollon Philésios et de l'oracle. L'équivoque signalée tout à l'heure accumulait sur la tête de ce personnage problématique des attributions et des actes appartenant à des époques différentes. Il fallait que Branchos fût un des plus anciens héros, car on racontait que l'œkiste ionien de Milet, Néleus le Kodride, avait consulté l'oracle avant de jeter les fondements de la ville [1] : d'autres prétendaient que Ménélas avait consacré à Didymes le bouclier d'Euphorbe [2]; enfin, on amenait même à Didymes un héros argien Lyrkos, contemporain d'Inachos et d'Io [3] ; mais, d'un autre côté, on ne pouvait se dissimuler que Branchos et son oracle sont parfaitement inconnus d'Homère et ne jouent aucun rôle appréciable dans l'histoire de la contrée. On ne trouvait pas à Branchos d'attaches et de parentés dans le monde héroïque, et on était obligé, pour lui fabriquer une généalogie, d'entasser les uns sur les autres des noms ignorés, parmi lesquels brille, comme un indice révélateur, celui de Delphes.

D'après le mythographe Conon, le Delphien Démoklos, ayant été envoyé par un oracle à Milet, y oublie son fils Smikros, âgé de treize ans, qui est recueilli par le berger Éritharsès. Une bataille d'enfants entre Smikros et le fils d'Éritharsès, au sujet d'un cygne, donne à Leukothéa l'occasion d'apparaître et de faire instituer des jeux d'enfants en son honneur. Devenu grand, Smikros épouse une riche Milésienne et celle-ci, au moment d'accoucher, rêve qu'elle

1) Tzetzes ad Lycophr., 1385. Cf. 1379. — 2) Diog. Laert., VIII, 1, 4 [5]. — 3) Parthen. *Erot.*, 1. Cf. Stat. *Theb.*, III, 117.

voit le soleil lui entrer par la bouche et sortir suivi de l'enfant « qu'on appelle Branchos (Gosier) en mémoire du songe, attendu que le soleil avait traversé le gosier de sa mère. » Le jeune Branchos fut aimé d'Apollon qui prit pour cette raison le surnom de Philios ou Philésios. « Branchos, ayant été inspiré par Apollon de l'esprit divinatoire, prophétisa dans la contrée de Didymes, et jusqu'à ce jour, de tous les oracles helléniques que nous connaissions, l'oracle des Branchides est reconnu pour le plus éminent après Delphes [1]. » Strabon, sans faire mention de cette histoire, y ajoute un semblant de chronologie, en disant que Branchos comptait parmi ses ancêtres le meurtrier de Néoptolème, le Delphien Machæreus [2]. Une indication plus facile à utiliser pour la chronologie se tire d'une autre narration dans laquelle Conon cite des noms de rois de Milet et des expéditions milésiennes, au temps où Branchos en personne présidait au sanctuaire et à l'oracle [3].

Le récit de Varron est plus merveilleux, plus décousu et contient moins de renseignements historiques [4]. Il semble avoir été arrangé en vue d'effacer toute trace de dépendance des Branchides vis-à-vis de Delphes. Le grand-père de Branchos, Olos, descend, à la dixième génération, d'Apollon lui-même. Son fils Siméros et le nourricier Patron, auquel Leukothéa apparaît pour recommander l'enfant, se conduisent absolu-

1) Conon, *Narrat.*, 33. Conon avait sous les yeux l'hymne de Callimaque, dont Terentianus Maurus (*De metris*, p. 2424, Putsch) donne ainsi l'analyse :

> Necnon et memini, pedibus quater his repetitis
> Hymnum Battiadem Phœbo cantasse Jovique
> Pastorem Branchum, cum captus amore pudico
> Fatidicas sortes docuit depromere Pæan.

— 2) Strab., IX, 3, 9. — 3) Conon, *Narr.*, 44. — 4) H. Gelzer le croit, en raison de son tour merveilleux, plus ancien que celui de Conon où il voit l'intention d'affirmer la suprématie de Delphes. Le contraire me paraît plus probable. Dans la légende varronienne, on ne trouve que ce merveilleux banal dont l'orphisme tenait provision, et il y a, à côté, des chiffres qui trahissent l'effort.

ment comme Démoklos et Éritharsès dans l'autre récit. Siméros épouse la fille de Patron qui met au monde, dans les conditions que l'on sait, Branchos, favori et prophète d'Apollon. Après avoir prophétisé quelque temps, couronne en tête et baguette à la main, et avoir délivré Milet d'une peste [1], Branchos disparaît tout-à-coup, à la façon d'Aristéas de Proconnèse, et on lui élève un temple qui devient l'oracle des Branchides [2]. Dans une autre variante, Branchos, donné pour Thessalien, devient, comme tous les chresmologues, un fils d'Apollon [3].

Ainsi, les légendes locales nous apparaissent, comme toujours, incohérentes, dépourvues de chronologie et enjolivées de contes étymologiques dont les gens sérieux se débarrassaient en disant que Branchos signifiait simplement un homme à la voix enrouée ou chevrotante [4]. En laissant de côté les fantaisies d'imagination, on trouve dans ces récits quelques indices qui, à défaut de témoignages probants, jettent une vague lueur sur les origines de l'oracle Didyméen. Ces indices sont : le rapport de filiation établi entre Branchos et Delphes ; le rapport de causalité qui rattache la personne de Branchos à l'établissement des jeux d'enfants à Milet ; et enfin, les données chronologiques qui font coïncider la vie du personnage avec certains faits de l'histoire milésienne ou la placent, d'une manière générale, dans la période qui suit l'âge héroïque.

Il est inutile de rouvrir ici des débats interminables sur toutes ces questions. La conclusion la plus vraisemblable qu'on en puisse tirer, c'est que, si rien ne s'oppose à ce que le culte d'Apollon à Didymes soit d'institution fort ancienne, le type de Branchos et les institutions spéciales qu'il représente ap-

1) Détail ajouté d'après Clem. Alex. *Strom.*, V, p. 570. Sylb. — 2) Varr. ap. Lutat. ad Stat. *Thebaid.*, VIII, 198. — 3) Lutat. *Theb.*, III, 478. *Patrioque æqualis honori Branchus.* — 4) *Tremulum spiritum* βράγχον *Græci vocant.* Quintil., XI, 3,55. Cf. Battos le bègue.

partiennent à cette période d'effervescence religieuse dont nous avons pu apprécier la fécondité en parlant des chresmologues et des sibylles[1]. Si, comme nous persistons à le croire, le mouvement dont il s'agit a été déterminé par l'avè-

1) C. W. Soldan (*loc. cit.*) a consacré à cette discussion beaucoup de temps et de science, et il a senti qu'il n'y avait pas de solution possible si l'on ne distinguait entre le culte d'Apollon et l'oracle. Avant lui, Buttmann (*Mythologus*, II, p. 208 sqq.), identifiant Erginos, l'argonaute milésien, avec Erginos d'Orchomène, le père des architectes du temple d'Apollon, prétendait démontrer que Branchos et l'oracle remontaient au temps des Argonautes. O. Müller (*Dorier*, I, 225 sqq.), poussait jusqu'au temps de Minos et faisait de Branchos un Dorien crétois, missionnaire de Delphes dès cette époque reculée. Soldan commence par faire justice de toutes ces conjectures arbitraires qui ne sont pas plus des arguments que les périphrases poétiques de Lycophron (παρθένος Βραγχησίη. *Alex.*, 1379), de Quintus de Smyrne (I, 282), des Orphiques (*Argon.*, 150), ou les anachronismes de Stace (*Theb.*. III, 479 : VIII, 198). Après avoir constaté que l'on n'entend parler que fort tard de Branchos, il discute les données qui peuvent passer pour historiques. L'institution des jeux pour enfants à Olympie date de 632 av. J.-C., et Pausanias (V, 8, 9) assure que les Éléens en ont eu les premiers l'idée. Si l'établissement de l'oracle coïncide avec celui des jeux d'enfants à Milet, il ne peut être que postérieur à cette date. Soldan cherche ensuite à quelle époque se placent ces candidats au trône de Milet, contemporains de Branchos, Léodamas et Phitrès, qui vont tous deux faire la guerre, l'un aux Méliens, l'autre aux Karystiens, et il se décide pour le temps de Kypsélos ou de Périandre. Tout bien considéré, il estime que l'oracle a dû être fondé entre 632, date de l'innovation susdite à Olympie, et 601, année de la mort du roi d'Égypte Néko, qui consacra dans le temple des Branchides son manteau de guerre. Il y a peut-être là un excès de précision, mais c'est bien vers ce temps que nous avons dû placer l'expansion de la mantique intuitive (Cf. vol. I, p. 361-362), et un texte, malheureusement en mauvais état, de Diogène Laërce (I, 3, 5 [72]) qui rapproche Branchos du sage Chilon, vient à l'appui de cette opinion, ainsi que l'anecdote du trépied offert aux sages et renvoyé par Thalès, suivant une variante, à Apollon Didyméen (Diog. Laert., I, 1, 7. Cf. vol. I, p. 362). L'expression d'Hérodote (μαντήιον ἐκ παλαιοῦ ἱδρυμένον, I, 157), ne fait que constater la prétention ordinaire de tous les instituts de ce genre. H. Gelzer rejette les conclusions de Soldan et revient « aux temps les plus reculés (*op. cit.*, p. 6); » mais l'argument dont il se sert ramène l'équivoque à demi dissipée par son devancier. Parce qu'il rencontre, dans les plus anciennes colonies de Milet (Cyzique, Proconnesos, Sinope, etc., datant du VIIIe siècle), le culte d'Apollon, il en conclut que ces colonies ont été fondées sous les auspices de l'oracle des Branchides. C'est raisonner comme si le culte d'Apollon Philésios ne pouvait avoir existé à Didymes avant l'importation de la mantique par les Branchides.

nement de la mantique enthousiaste à Delphes, on conviendra que la légende qui fait naître Branchos à Delphes, plusieurs générations après le temps de Néoptolème et d'Oreste, a chance de correspondre à quelque réalité.

L'oracle des Branchides paraît donc avoir été institué à l'aide d'un culte préexistant, avec lequel il ne s'est pas entièrement confondu, par une corporation sacerdotale qui tirait son origine ou tout au moins son investiture du sacerdoce de Pytho, et qui se donna pour ancêtre, suivant la méthode ordinaire, un héros. Apollon ne prit pas du même coup le nom de Pythien; mais cette épithète put être dès lors attachée, comme signe de régénération, au culte local d'Artémis.

La famille des Branchides ne constituait pas à elle seule le corps sacerdotal tout entier. Les transactions entre les cultes supposent de pareils compromis entre leurs desservants. De même qu'à Paphos on trouve les Tamirades à côté des Kinyrades[1], de même les Branchides ont pour auxiliaires et, en quelque sorte, pour « messagers de la révélation, » les Évangélides, issus d'un éponyme Évangélos[2], fils d'une captive

1) Voy. vol. II, p. 391-392. — 2) ἄγγελος τῶν μαντευμάτων (CONON, *Narr.*, 44). En disant que Évangélos fut le « successeur de Branchos » Conon laisserait supposer que les Évangélides ne sont que les Branchides sous un autre nom. Au temps de Conon, les Évangélides avaient pu remplacer les Branchides déportés et se donner pour les légitimes successeurs de Branchos. On a voulu leur adjoindre les *Trambélides*, descendants de Trambélos, fils de Télamon et d'Hésione, mais pour deux raisons qui ne valent guère : 1° parce que Lycophron appelle Hésione παρθένος Βραγχησίη (*Alex.*, 1379) : 2° parce qu'on trouve un prophète didyméen, Philidas, qui se dit descendant d'Ajax (γένος ἀπ' Αἴαντος. LE BAS, III, 239). La périphrase de Lycophron n'est qu'une périphrase, et Philidas est d'une époque où il n'y avait plus de familles privilégiées. Nous en dirons autant des *Cléochides*, dont l'ancêtre Cléochos, père nourricier de Milétos, était, disait-on, enterré à Didymes (CLEM. ALEX., *Protrept.*, § 3. ARNOB., VI, 6, et des *Bakchiades*, mentionnés sans commentaire, comme famille milésienne, par HESYCH. s. v. Βακχιάδαι, mais ayant des parents parmi les prophètes de Klaros (SCHOL. NICAND., *Alexiph.*, 11). Toutes ces familles aristocratiques ont pu fournir des prêtres et des prophètes à Didymes, après la disparition des Branchides, sans être, pour cela, enrôlées dans une corporation sacerdotale.

de Karystos, que Branchos lui-même avait élevé et introduit dans le sanctuaire. Les Évangélides fournissaient probablement les « prophètes » qui rendaient et versifiaient les oracles, sous la responsabilité des Branchides. Il y aurait témérité à vouloir préciser de plus près et leurs fonctions spéciales et l'époque à laquelle ils furent adjoints à la corporation.

On hésite aussi à affirmer que les rites de l'oracle aient été exactement calqués sur ceux de Delphes. Nous savons que la source vive dont la mantique enthousiaste ne pouvait se passer ne manquait pas à Didymes. Elle était merveilleuse à souhait, car elle jaillissait, disait-on, du promontoire de Mykale, coulait sous le golfe de Milet et reparaissait près du temple d'Apollon[1]. Nous savons aussi qu'au temps d'Iamblique, les oracles étaient rendus par une femme qui, après avoir baigné ses pieds et le bas de sa robe dans l'eau sainte, exaltée par le jeûne, la prière, et saisie du frisson prophétique, s'installait, une baguette à la main, sur un trépied ou disque circulaire[2]. Mais, entre les débuts de l'oracle et l'époque d'Iamblique, il y a place pour bien des innovations. Quand on songe que l'oracle voisin, celui de Klaros, avait pour instrument prophétique un prophète masculin, et qu'au temps de Tacite ce prophète venait généralement de Milet[3], on est tenté de croire qu'Apollon Didyméen n'avait pas voulu, à l'origine, confier ses révélations à une hiérodule qui, en terre ionienne et asiatique, eût inspiré peu de respect[4].

La renommée de l'oracle, portée par celle de Delphes, prit un rapide essor. On ne saurait dire si c'est bien à Apollon

1) PAUSAN., V, 7, 5. De là l'expression poétique : ἐν Διδύμων γυάλοις Μυκαλήϊον ἔνθεον ὕδωρ (EUSEB., *Præp. Ev.*, V. 15). — 2) IAMBLICH., *De Myst.*, III, 11. — 3) TAC., *Annal.*, II, 54. — 4) Le logographe Demon, contemporain de Philochore, supposait qu'au temps des guerres médiques, l'oracle parlait par la bouche d'une prophétesse (προφῆτις); son opinion aurait plus de poids encore si la sentence rendue par cette « prophétesse » n'était pas attribuée tantôt à Delphes et tantôt à Didymes (DEMON ap. SCHOL. ARISTOPH. *Plutus*, 1002).

prophète que le roi d'Égypte, Néko, vainqueur des Juifs à Mageddo (608), envoya ses « vêtements de guerre[1]; » mais les libéralités de Crésus s'adressaient sans aucun doute au révélateur. Le roi de Lydie, client assidu des oracles, offrit aux Branchides des présents « exactement semblables et de poids égal » à ceux qu'il envoya à Delphes[2]. Comme il proportionnait ses offrandes à la réputation des établissements auxquels il avait affaire, on voit quelle opinion il avait du sanctuaire didyméen. L'histoire anecdotique de Crésus et des Lydiens fournit aux annales des Branchides une page intéressante. Comme leurs confrères du Parnasse, les prêtres de Didymes avaient l'humeur accommodante en face des présents. Cyrus, vainqueur de Crésus, eut à étouffer une sédition provoquée en Lydie par un certain Pactyas, lequel se réfugia à Kyme. Cyrus envoya demander aux Kyméens l'extradition du proscrit : « Mais les Kyméens convinrent entre eux d'en référer au dieu des Branchides..... L'oracle leur répondit qu'il fallait livrer Pactyas aux Perses. Les Kyméens, en l'apprenant, se disposèrent à obéir : du moins, ce fut l'avis du plus grand nombre. Mais Aristodikos, Héraklide, homme très considéré des citoyens, s'y opposa, se méfiant de l'oracle ou pensant que ceux qui l'avaient consulté n'avaient point dit vrai. On envoya d'autres délégués pour interroger le dieu, et parmi eux se trouvait Aristodikos. Lorsqu'ils arrivèrent aux Branchides, Aristodikos parla pour tous et posa ainsi la question : « Maître, le Lydien Pactyas est venu chez nous comme suppliant, fuyant une mort violente que les Perses lui eussent fait subir : ceux-ci le réclament et ordonnent aux Kyméens de le leur livrer. Or, quoique nous redoutions la puissance des Perses, nous ne voudrions pas, par crainte, livrer un suppliant avant de savoir de toi clairement ce que nous avons à faire. » Telle fut la question; alors, comme la première fois,

1) Herod., II, 159. — 2) Herod., I, 92.

l'oracle leur déclara qu'il fallait livrer Pactyas aux Perses. Aussitôt, Aristodikos, de propos délibéré, faisant le tour du temple, dénicha les petits des passereaux qui s'y trouvaient. Or, une voix, sortant du sanctuaire, l'interpella en ces termes: « O le plus impie des hommes, qu'oses-tu faire ? Tu chasses les suppliants de mon temple ? » — Aristodikos répondit sans hésiter : « Maître, puisque tu prends tant d'intérêt à tes suppliants, devais-tu ordonner aux Kyméens de livrer le leur ? » — Mais la voix répliqua : « Certes, je l'ordonne, afin qu'à cause de votre impiété vous périssiez promptement, et qu'à l'avenir vous ne veniez plus consulter l'oracle au sujet de suppliants qu'on réclame de vous[1]. »

Rien ne manque à cette petite scène de comédie, plus intéressante pour la psychologie historique que vingt récits de batailles. C'est un assaut de ruses entre Grecs asiatiques du VIe siècle avant notre ère : d'un côté, des prêtres peureux et égoïstes qui se sauvent, à force d'esprit, et de l'odieux et du ridicule ; de l'autre, un fin connaisseur des choses humaines qui prend en défaut la prudence sacerdotale ; et enfin, dans le fond du tableau, la circonspection naïve de l'historien qui n'oserait pas affirmer qu'Aristodikos se soit méfié de l'oracle. La scène devient plus piquante encore si l'on songe que les Branchides, en prodiguant ainsi le surnaturel, comptaient probablement sur la sottise proverbiale des Kyméens[2], et que leur surprise dut être un véritable désappointement. Ce n'est pas être trop sévère que de voir dans cette facilité à produire des miracles un affaiblissement de la foi au sein du sacerdoce milésien.

Du reste, à cette époque, Milet, ville intelligente entre toutes, qui voyait naître la philosophie avec Thalès, la poésie

1) Herod., I, 157-159. Trad. Giguet. — 2) Strab., XIII, 3, 6. Cf. Diod., XV, 18. Les Kyméens étaient les Béotiens de l'Asie. Hésiode ne changeait pas beaucoup d'air, à ce compte, en venant de Kyme à Ascra.

gnomique avec Phocylide, la logographie avec Hécatée, était déjà corrompue par la prospérité. C'était le temps où un Milésien allait jusqu'à Sparte pour trouver un homme sûr à qui il pût confier ses capitaux [1], et où les Branchides eux-mêmes paraissent avoir mérité les réprimandes de l'oracle de Delphes. On ne voit pas trop pourtant, en dehors des jalousies de métier, ce qui pouvait indisposer les prêtres du Parnasse. Ceux de Didymes jouaient leur rôle en conscience. Ils recevaient des cadeaux des tyrans [2], mais il leur arriva aussi d'excommunier les fauteurs d'une réaction oligarchique signalée par d'horribles excès [3]. Il est certain cependant que l'oracle de Delphes laissa plus tard courir sous sa garantie des prophéties où ni la cité, ni la famille des Branchides, ne sont épargnées : « Certes alors, Milésien, artisan de méchancetés, tu seras pour plusieurs un festin et une source de riches présents. Tes femmes laveront les pieds de beaucoup d'hommes chevelus et notre temple à Didymes sera desservi par d'autres que par toi [4]. »

Il n'était pas difficile, à l'époque, de voir venir les hommes aux longs cheveux. Les Branchides, suivant fidèlement l'exemple de Pytho, faisaient de leur mieux pour décider leurs voisins à se soumettre sans coup férir au roi de Perse. Ils empêchèrent les Cariens d'entraîner les Milésiens dans une guerre contre Darius [5], et ils furent d'autant plus effrayés de voir Histiée et Aristagoras pousser à une rupture que l'historien Hécatée conseillait aux Milésiens, s'ils voulaient tenir tête aux Perses, de mettre la main sur les trésors du temple [6].

Mais la crise éclata enfin, et elle emporta les Branchides

1) Herod., VI, 86, et ci-dessus, p. 149. — 2) Sur la voie sacrée, statue de Charès, tyran de Tichioussa près de Milet (Newton, *op. cit.*, II, p. 532.784). — 3) Athen., XII, § 26. — 4) Herod., VI, 19. — 5) Schol. Aristoph. *Plut.*, 1002. Zenob., V, 80, etc. — 6) Herod., V, 36.

eux-mêmes. Que se passa-t-il alors ? Les rapports sont là-dessus contradictoires et l'on peut se faire l'idée qu'on voudra de la conduite des prêtres en cette occurrence[1]. Ce qui est bien attesté, c'est que le temple fut pillé et incendié[2], que la statue d'Apollon Didyméen, sculptée par Canachos de Sicyone[3], alla à Ecbatane[4], et que les Branchides, poursuivis par les malédictions des Hellènes, furent transportés au fond de la Bactriane où, plus tard, la main d'Alexandre-le-Grand atteignit, dit-on, leur postérité. Les prêtres d'Apollon portaient la peine de leur pusillanimité égoïste. Ils n'avaient pas cru possible l'affranchissement de l'Ionie, et la réaction patriotique, qui se montrait pour Delphes si indulgente, les balaya comme des suppôts du Mède.

1) Il y a là encore un de ces débats difficiles à trancher. Hérodote (VI, 19-20) dit simplement que le temple fût brûlé par Darius (494) et les Milésiens transportés à Ampe, sur le Tigre. Mais, sauf Arrien, tous ceux qui ont touché à l'histoire d'Alexandre (Curt., VII, 23. Ælian. ap. Suid., s. v. Βραγχίδαι. Strab., XI, 11, 4. XIV, 1, 5. Plutarch., *De ser. n. vind.*, 12) affirment qu'Alexandre a fait massacrer en Sogdiane, comme fils de traîtres, les descendants des Branchides qui avaient livré à Xerxès les trésors du temple et lui avaient ensuite demandé un asile contre la vengeance des Hellènes. Il est facile de dire avec Clavier que ce sont là des contes fabriqués par Callisthène, Onésicrite et Clitarque : il est ingénieux de supposer, comme le fait Soldan, que les sacrilèges déportés en Sogdiane étaient, non pas les Branchides, mais, au contraire, les Cariens de Pédase (Herod.; *ibid.*) auxquels Darius aurait donné les propriétés d'Apollon ; mais on n'a pas le droit de rejeter sans raison positive une allégation aussi nette, reproduite par quatre auteurs. Un indianiste (S. Beal, *The Branchidæ*, ap. *The Indian Antiquary*. March, 1880, p. 68-71) suppose que la présence des Branchides en Sogdiane a fait pénétrer dans l'art indien et les légendes bouddhiques l'influence de la religion apollinienne. Il rapproche, par exemple, le récit de la naissance de Bouddha et celui de la naissance d'Apollon à Délos. — 2) Le temple fut incendié en 494, lors de la prise de Milet par Darius (Herod., VI, 19). Strabon (XIV, 1, 5) dit qu'il fut brûlé par Xerxès ; mais, à moins d'admettre qu'il y ait eu deux incendies, il faut s'en tenir au récit d'Hérodote. Les Milésiens étaient, pour Darius, des rebelles ; ils étaient au contraire les alliés de Xerxès. — 3) Pausan., II, 10, 5. Plin., XXXIV [19], § 75. Cette statue est encore matière à dissertations. Il en est qui ne connaissent, en fait de Canachos, que l'élève de Polyclète et placent, par conséquent, dans le nouveau temple l'œuvre en question. — 4) Pausan., I, 16, 3. VIII, 46, 3.

Les dieux antiques désertent toujours les ruines. Il n'y avait plus de révélation à Didymes. La source elle-même, dit-on, avait tari. Les Milésiens songèrent à rebâtir sur un plan plus grandiose le temple et ses dépendances ; mais ni leur zèle attiédi, ni leurs ressources épuisées, ne suffirent à cette tâche. La construction, dirigée par Daphnis et Pæonios, avançait lentement et ne fut jamais achevée. Il faut franchir tout l'espace qui sépare les guerres médiques du siècle d'Alexandre pour entendre parler à nouveau de l'oracle milésien. A cette époque, le temple était en état de servir au culte [1] ; la source prophétique, s'il en faut croire Callisthène, reparut d'elle-même en l'honneur d'Alexandre, et il y avait des prêtres pour dispenser la révélation au nom du dieu. Ce n'était plus l'établissement des Branchides ; mais c'était toujours l'oracle d'Apollon Didyméen [2].

Ce nouveau sacerdoce nous est un peu mieux connu que l'ancien, et c'est le moment de le considérer d'un peu plus près. La réorganisation de l'oracle de Didymes coïncide à peu près avec celle de l'oracle de Delphes, après la guerre sacrée, et l'on s'aperçoit que, de part et d'autre, les mêmes causes ont dû produire les mêmes effets. Avec les anciennes familles sacerdotales disparut le privilége exclusif de l'hérédité. L'État, qui était, en fait de religion officielle, le pouvoir suprême, se trouvait apte à conférer, par l'élection ou de quelque autre manière, l'investiture sacerdotale. On a vu

1) Un décret, qui paraît remonter à l'époque en question, règle le partage des chairs des victimes dans les divers sacrifices faits aux divinités du Didymæon. La part des prêtres et celle de l'impétrant varie suivant la qualité de celui-ci, et suivant la divinité invoquée. C'est un fragment des nouveaux statuts dressés par les autorités milésiennes pour le sanctuaire de Didymes. (Voy. O. Rayet, *Rev. Archéol.*, 1874, II, p. 106-107). — 2) Voy. ci-dessus, p. 230 note 1 les textes de Pline et de Pomponius Mela. Cependant, le nom des Branchides est tellement passé daus l'usage qu'il reparaît de temps à autre (Varr., *loc. cit.* Conon., *loc. cit.* Βραγχιδέων ἄδυτα ap. Lucian. *Pseudom.*, 29). Strabon cumule : τὸ μαντεῖον τοῦ Διδυμέως Ἀπόλλωνος τὸ ἐν Βραγχίδαις (Strab., XIV, 1, 5).

en Grèce des cités abolir le privilége héréditaire de familles existantes [1]; à plus forte raison était-il facile de remplacer les Branchides disparus.

La question fut résolue à Milet dans le sens le plus libéral. Les dignités sacerdotales devenues annuelles furent conférées par le sort qui est bien, au point de vue religieux, l'équivalent d'une élection faite par les dieux. Ce n'est pas à dire que tout le monde fût éligible. On ne mettait dans l'urne que les noms des candidats soumis à un examen préalable (κρίσις [2]), et il est probable que l'examen portait spécialement sur l'origine ou la condition sociale des aspirants. Si on ne leur demandait pas d'être de famille sacerdotale ou aristocratique, on exigeait sans doute, ce qui revient au même, qu'ils eussent derrière eux une généalogie bien nette. En tout cas, l'hérédité tendait naturellement à se rétablir, et l'on n'est pas étonné de rencontrer dans les inscriptions des prêtres qui se font honneur d'être fils ou descendants de prêtres [3].

Le Didymæon étant comme une cité sainte, où s'étaient donné rendez-vous des dieux de toute provenance, Zeus, Apollon, Artémis Pythia, Artémis Boulæa, Leukothéa, Tyché... etc... sans parler des « grands dieux Cabires, » il faut distinguer entre le chef hiérarchique du corps sacerdotal tout entier, le *stéphanophore* ou « porte-couronne, » et le desservant spécial de l'oracle ou *prophète*. Nous laisserons de côté le stéphanophore, les intendants, les parèdres et autres administrateurs des cultes, pour ne nous occuper que des dispensateurs de la révélation.

Le prophète était désigné chaque année par le sort sur une liste de candidats agréés. Il arriva, par exception, que la dignité fut conférée sans tirage au sort (ἀκληρωτί [4]), comme

1) Plutarch., *Quæst. Græc.*, 38. — 2) C. I. Græc., 2884. — 3) Cf. C. I. Græc., 2881. Newton, n° 61, p. 777. Voy., ci-dessous, la liste des prophètes. — 4) Tel est le cas de *Flavianus Philéas*. C. I. Græc., 2880.

il arriva aussi que le sort donna deux et trois fois le mandat de prophète au même individu [1]. C'étaient là des faveurs, humaines ou divines, dont celui qui en était l'objet devait se montrer fier et surtout reconnaissant. La reconnaissance se mesurait aux libéralités qui étaient d'usage, et par là d'obligation, pour les récipiendiaires [2]. Les prophètes ne venaient, dans la hiérarchie officielle, qu'après les stéphanophores qui sont également les supérieurs des prophètes d'Apollon, des chastes hydrophores d'Artémis Pythia, et des cotarques des Cabires; mais leurs fonctions pouvaient prendre, suivant le crédit de l'oracle, une importance plus considérable. Ainsi, tandis que, dans un document datant du troisième siècle avant notre ère, le nom du prophète est omis entre celui du stéphanophore et celui de l'intendant [3], on voit, dans des inscriptions postérieures, le nom du prophète primer [4] ou remplacer [5] celui du stéphanophore.

1) *Claudius Damas* a été deux fois prophète (C. I. Græc., 2869); *Posidonios*, trois fois (*Ibid.*) — 2) C. I. Gr., 2881. *Ménandros* mentionne les suppléments de dépenses faites par lui ὑπὲρ τῶν τῆς προφητείας ἀναλωμάτων. — 3) C. I. Græc., 2852. — 4) *Ibid.*, 2885. — 5) *Ibid.*, 2886. On admet en général, et c'est encore l'avis de H. Gelzer, que le *Stéphanophore* est le chef du sacerdoce didyméen et non pas le magistrat éponyme de la cité de Milet, lequel s'appelait *Prytane* au temps d'Aristote (*Polit.*, VIII, p. 203) et plus tard, *archi-prytane* (C. I. Gr. 2878-2881). On rencontre, il est vrai, à Tarse, à Magnésie du Méandre, à Smyrne, des stéphanophores qui sont à la fois prêtres et magistrats, et presque toutes les villes de Carie, Mylasa, Stratonicée, Aphrodisias, Iasos, Halicarnasse, ont pour magistrats éponymes des stéphanophores. Il est, dès lors, assez naturel de penser que, lors de la réorganisation de l'oracle, l'autorité civile a profité de la disparition des Branchides pour prendre la direction du corps sacerdotal, et que le stéphanophore didyméen n'est autre que l'archi-prytane de Milet. Les inscriptions rapportées de Milet par M. Rayet viennent à l'appui de cette manière de voir. On y trouve, en effet, une liste de nouveaux citoyens qui ont « été faits citoyens, eux et leurs descendants, sous le stéphanéphore Olympichos » (*Rev. Arch.*, 1874, II, p. 108). On ne comprendrait guère un acte de cette nature daté par le nom et la fonction du grand-prêtre de Didymes. Cependant, il y a de ces exemples d'éponymie sacerdotale et il serait téméraire d'absorber, sans autre preuve, l'archi-prytane dans le stéphanophore. Voici, par ordre alphabétique, faute d'ordre chronologique, la liste des noms de prophètes relevés sur les inscriptions : *Antipater* (C. I. Gr., 2855);

Le fait indique qu'il y eut encore çà et là, pour l'oracle, quelques retours de fortune. Si l'on veut bien en croire Callisthène, la révélation apollinienne reprit son cours en l'honneur d'Alexandre, et les envoyés de Milet allèrent porter à Memphis nombre d'oracles où il était question de la naissance divine d'Alexandre et de la future victoire d'Arbèles[1]. En tout cas, Apollon Didyméen paraît avoir été assez clairvoyant pour distinguer, parmi les officiers d'Alexandre, le futur souverain de l'Asie, Séleucos Nicator[2] ; ce qui ne lui fut pas difficile, s'il est vrai, comme il le dit plus tard, qu'il était lui-même le père de Séleucos[3]. Celui-ci ne se montra pas ingrat. Il renvoya au Didymæon la statue jadis emportée par Xerxès[4] et dut songer aussi à pousser les travaux de reconstruction du temple, ce qui avait chance d'être plus agréable encore à Apollon Didyméen que les autels élevés à sa divinité sur la rive de l'Iaxarte par Démodamas, le général de Séleucos[5]. Une inscription, que nous possédons encore[6], dénombre les présents envoyés au Didymæon par Séleucos et son fils, ce fils à qui il avait donné une part de son trône

Artémidoros (*Ib.*, 2856); *Artémon*, (Le Bas, III, 241); *Aurelius Agathopos* (*Ib.*, 224); *Anter* [*os*] (C. I. Gr., 2859); *Babion* (*Ib.*, 2854); *Claudius Damas*, à deux reprises (*Ib.*, 2869); *Dionysios* (Le Bas, III, 238); *Flavianus Phileas* (C. I. Gr., 2880); *Hérakléon* (Le Bas, III, 243); *L. Malius Saturninus* (C. I. Gr., 2885); *Menandros* (*Ib.*, 2881); *Ménéklès* (Le Bas, III, 242); *Métrodoros* (C. I. Gr. 2885); *Moschion* (*Ib.*, 2879); *Philidas* (Le Bas, III, 239); *Posidonios*, à trois reprises (C. I. Gr. 2869) : *Pythion* (*Ib.*, 2854); *Pasiklès* (*Ib.*, 2857); *Straton* (Le Bas, III, 240); *Théodotos* (C. I. Gr., 2886. Le Bas, III, 226). La pythie, s'il y en a eu une à Didymes avant le temps de Iamblique, n'est pas plus mentionnée dans les inscriptions que celle de Delphes. Le « poète » qu'on avait cru y découvrir, et dont on avait fait l'auxiliaire du prophète, n'existe pas. Le texte où il est dit que le prophète Antipater est fils de Ménestratos, κατὰ ποίησιν δὲ Μενάνδρου, signifie simplement qu'Antipater a été adopté par Ménandre et est entré par là dans une famille qualifiée pour le sacerdoce. — 1) Callisth. ap. Strab., XVII, 1, 43. — 2) Diod., XIX, 90. Appian., *B. Syriac.*, 56. — 3) Justin., XV, 4, 3. — 4) Pausan., I, 16, 3. VIII, 46, 3. — 5) Plin., VI, [16] 49. — 6) C. I. Græc., 2852. Bœckh pense qu'il s'agit de Séleucos II Callinicos et d'Antiochos Hiérax, mais les arguments contraires apportés par Soldan et Gelzer me paraissent des plus sérieux.

avec sa femme Stratonice, Antiochos Soter. Il y est question d'un grand candélabre, de nombreux calices d'or et d'argent et de parfums de toute sorte, sans préjudice des mille victimes que les deux rois avaient immolées sur douze autels. Stratonice avait aussi consacré son ex-voto [1].

Une fois riche, l'oracle reçut des cadeaux de toutes parts. Prusias, le roi de Bithynie [2], sa femme Camasarye [3] et son fils Nicomède [4], étaient pleins d'attentions pour lui. Les Ptolémées ne voulaient pas non plus se laisser oublier. Ptolémée Philadelphe avait déjà envoyé des théores, ce qui veut dire des présents [5], et, deux siècles plus tard, Cléopâtre et ses frères-époux se signalaient par le don de grandes portes ornées d'ivoire [6]. Que l'on joigne à tout cela les présents des villes et des particuliers [7], et l'on comprendra que le Didymæon ait attiré de loin les voleurs sans scrupules. Les pirates qui le pillèrent en 74 [8] n'eurent pas le loisir de tout emporter, car Strabon dit que le temple « est orné d'ex-votos de travail antique et des plus somptueux [9]. »

Les Milésiens, il faut le dire, prêchaient d'exemple et prenaient leur oracle au sérieux. Un texte épigraphique du quatrième siècle avant notre ère nous a conservé un fragment de décret nommant quatre députés (θεοπρόποι) et les chargeant de consulter le dieu sur les modifications qu'il conviendrait d'apporter au cérémonial des fêtes d'Artémis. « Ce que le « dieu aura révélé, y est-il dit, les députés l'annonceront à « l'assemblée et le peuple, après audition, décidera comment

1) C. I. Græc., 2860. La dévotion à A. Didyméen était si bien de tradition chez les Séleucides que l'usurpateur Alexandre Bala (150-147) avait donné à son fils le nom de Branchos. C'est le Branchos dont le fabuliste Babrios était le précepteur.— 2) C. I. Græc., 2855. — 3) *Ibid.* — 4) Anonym. [Scymni] *Orbis descr.* v. 55-60. C. Müller, *Geogr. min.* I, p. 197.— 5) C. I. Græc., 2860.— 6) Newton, *op cit.* n° 60, p. 775. —7) Dons de Cyzique (C. I. Græc., 2855. 2858), de Tralles, Ephèse, etc. — 8) Plutarch. *Pomp.*, 24. Cf. Arnob., VI, 23. Arnobe parle d'Apollon en général et dit que les pirates ne lui laissèrent pas un grain d'or : c'est une exagération évidente. — 9) Strab., XIV, 1, 5.

« toutes choses devront être faites conformément au conseil « du dieu... Le peuple des Milésiens demande s'il sera « agréable à la déesse et avantageux pour le peuple, dès à « présent et par la suite, de célébrer les fêtes d'Artémis Bou- « léphoros Skiris...[1] » Les Milésiens eurent soin qu'Apollon ne pût être jaloux de personne et que les grands jeux Didyméens pussent soutenir la comparaison avec les concours les plus renommés.

Cependant, il vint un temps où il n'y eut plus en Orient d'autres souverains que des proconsuls romains, et bien des gens employèrent à acheter leurs bonnes grâces l'argent qu'en d'autres temps ils eussent offert aux dieux. L'empire assura à l'oracle de Didymes une vieillesse honorée et une décadence sans secousses.

Tibère, dans la révision générale qu'il fit des priviléges locaux, conserva au Didymæon son droit d'asyle[2]. Germanicus, qui consulta l'oracle de Klaros, ne paraît pas avoir fait le même honneur aux Branchides; mais son fils, Caligula, manifesta l'intention d'achever le temple[3]. Les Milésiens ne se doutèrent probablement pas que Caligula voulait y installer son propre culte[4], car, ils s'empressèrent, sur cette promesse, de frapper des médailles en l'honneur de la « déesse » Drusilla, sœur de César[5]. L'achèvement du Didymæon était une de ces tâches que recherchait le zèle archéologique d'Hadrien; mais ce prince paraît s'être contenté d'une modeste offrande qu'il fit déposer par le proconsul Q. Julius Balbus[6]. Parmi ses successeurs, Caracalla est le seul dont les libéralités aient laissé leur trace dans les inscriptions[7].

Si le gouvernement romain ne voulait pas employer les

1) O. Rayet, *Revue archéol.*, 1874, II, p. 104-105. Offrande de la tribu milésienne Asopis (C.I.Græc., 2855). — 2) Tac. *Annal.*, III, 63. — 3) Suet., *Calig.*, 21. — 4) Dio Cass., LIX, 28. Zonar. *Ann.*, XI, 7. — 5) Eckhel, *D. N.*, VI, p. 231 sqq. Mionnet, III, 167. 776. — 6) C. I. Græc., 2870. — 7) Le Bas, III, 232.

deniers publics à rajeunir ce vieux culte, il encourageait pourtant les particuliers à faire des legs à l'oracle. Apollon Didyméen fut inscrit sur la liste des dieux que la loi romaine permettait d'instituer héritiers [1].

L'oracle, en tant qu'officine de révélation, ne fait guère parler de lui. Il vante Apollonios de Tyane [2] et se laisse recommander par le charlatan d'Abonotichos [3] : il a recours à la méthode alors universelle des sorts versifiés [4], preuve qu'il cherche à se défendre de son mieux contre l'oubli. Il fut, dit-on, consulté par Galère malade [5] et par Licinius prêt à combattre Constantin [6], c'est-à-dire, par deux clients qui purent lui attirer des désagréments lorsque Constantin fut le maître. Il paraît qu'en effet un prophète milésien fut mis à la torture [7]. Les écrivains de cette époque, Porphyre et Iamblique, nous parlent encore des prophétesses de Didymes [8] et Julien tient à nous faire savoir qu'il a été lui-même investi par le sort de la dignité de prophète [9] ; au-delà, nous perdons de vue l'oracle milésien. Comme Julien avait fait démolir des chapelles chrétiennes élevées auprès du temple d'Apollon, il est à croire que les chrétiens prirent leur revanche sur le temple lui-même. Une inscription mystique, où les noms des sept planètes sont invoqués pêle-mêle avec des archanges [10], montre que les rêveries astrologiques et gnostiques doivent avoir pénétré dans le Didymæon et que la religion apollinienne y est morte les yeux tournés

1) *Deos heredes instituere non possumus præter eos quos senatusconsultis constitutionibusve principum instituere concessum est, sicuti Jovem Tarpeium, Apollinem Didymæum Mileti...* (ULPIAN. *Fragm.*, XXII, 6). Ulpien cite huit de ces dieux reconnus personnes civiles. — 2) PHILOSTR. *V. Apoll.*, IV, 1. — 3) LUCIAN. *Pseudom.*, 29. 43. — 4) APUL. *Metam.*, IV, 32. L'exemple est de l'invention du romancier ; mais la fiction fait allusion à une réalité connue. L'oracle rendu à Licinius était un *sort*. — 5) LACTANT. *De mort. persec.*, 11. — 6) SOZOM. *Hist. Eccl.*, I, 7. CASSIOD., I, 8. — 7) EUSEB., *Præp. Evang.*, IV, 2, 13. — 8) PORPHYR., *ad Aneb.*, p. 3. IAMBLICH., *Myst.*, III, 11. — 9) JULIAN. *Epist.*, 62. — 10) C. I. GRÆC., 2895.

vers les régions lumineuses d'où elle était jadis descendue.

Au nord de Milet, et à peu près au centre de l'Ionie, le culte d'Apollon renouvelé par l'influence de Delphes avait ouvert une autre source de révélation, l'oracle de « la divine Klaros [1] », près de Colophon. Il y avait là un site charmant [2], une grotte remplie d'une eau limpide [3], et un bois sacré dans lequel on prétendait qu'il n'y avait ni vipères, ni scorpions [4]. C'était aussi un lieu prédestiné, dont l'histoire ressemble beaucoup à celle de Didymes.

La tradition rapportait que Klaros avait été fondée, en un temps où les Cariens tenaient le pays, par un certain Rhakios qui, adjugé à diverses nationalités, passait généralement pour Crétois [5]. Rhakios vit un jour aborder des Hellènes émigrants, envoyés en Asie par l'oracle de Delphes. C'étaient des Thébains que les Épigones avaient consacrés à Apollon, et que celui-ci utilisait pour fonder une colonie delphique. Parmi eux se trouvait Manto, la fille de Tirésias. Rhakios épousa Manto qui fut sans doute la première prophétesse d'Apollon à Klaros, et leur fils, Mopsos, prophète aussi, chassa définitivement les Cariens de la région [6].

Cette légende, que n'encombrent point encore les rectifications et les étymologies, nous montre, rapprochées par la perspective, deux fondations distinctes ; celle du sanctuaire et celle de l'oracle. Comme à Didymes, le culte local a été transformé en instrument de révélation par une influence

1) θεία Κλάρος (ANAN. ap. SCHOL. ARISTOPH. *Ran.*, 661). Le grammairien Com. Labeo avait écrit une dissertation spéciale *De oraculo Apollinis Clarii* (MACROB., I, 18, 22). — 2) *Quo Delphis credo migraverat* (*Apollo*) *amœnitate Asiæ ductus* (LACTANT., *Instit. Div.*, I, 7). — 3) Elle est appelée dans un oracle : Κραναὴ Κλαρίη, τρηχὺ στόμα. φοιβάδος ὀμφῆς (EUSEB. *Præp. Evang.*, V, 15). On croit la reconnaître aujourd'hui près de Ghiaour-Keuï. — 4) ÆLIAN., *Hist. Anim.*, X, 49. — 5) On le disait aussi Argien (de Mykenæ), ou fils de l'Athénienne Créousa, ou on l'appelait Lakios. Cf. La ville des Rhaukiens en Crète (ÆLIAN. *Hist. Anim.*, XVII, 35). — 6) PAUSAN., VII, 3, 1. Sur Manto et Mopsos, ou les deux Mopsos, voy. vol. II, p. 34-38.

venue de Delphes ou des alentours. L'apport des traditions cadméennes ou béotiennes est exagéré ou diminué suivant les préférences des logographes. Les uns prétendaient, au mépris des droits d'Haliarte et d'Orchomène, que Tirésias lui-même était venu mourir à Colophon [1]; les autres semblent dire, au contraire, que Manto avait bien envoyé son fils Mopsos en Asie, mais n'y était pas allée en personne [2]. Les logographes ont ajouté de leur crû un héros éponyme, Klaros, supposé frère de Rhakios [3], et chéri d'Apollon, comme l'ancêtre des Branchides. Klaros était un personnage inutile, car on disait aussi que le sanctuaire portait ce nom pour avoir été le « lot (κλῆρος-κλᾶρος) » de la famille de Rhakios [4], ou le lot d'Apollon dans le partage du monde [5], ou encore le lieu où les trois Kronides avaient tiré au sort leurs parts respectives [6]. D'autres enfin, en quête d'idées neuves, soutenaient que Κλάρος venait de κλαίω et rappelait, comme la fontaine elle-même, les pleurs de Manto [7].

Manto est, en définitive, la personnalité mythique la plus marquante qui se rencontre dans l'histoire légendaire de Klaros. A côté d'elle, ou à sa place, les traditions sibyllines nommaient Hérophila, la sibylle qui avait prophétisé à Klaros comme à Érythræ, à Délos et à Delphes [8].

On pourrait s'attendre à voir desservi par des femmes un oracle fondé par une prophétesse et visité par une sibylle. Mais les Ioniens, satisfaits de leurs sibylles idéales, ne laissaient pas volontiers aux mains de femmes vivantes le sacerdoce d'Apollon, et le pays d'où venait Manto n'usait pas

1) PROCL., ap. *Fragm. Epic. Græc.* Kinkel, I, p. 53. A moins qu'on ne corrige Τειρεσίαν en Κάλχαντα. — 2) ATHEN., VII, § 51. — 3) THEOP. ap. SCHOL. APOLL. RHOD. I, 368. EUTECN. *Metaphr. Nicand. Alexiph.*, 11. — 4) EUTECN., *ibid.* — 5) CLEARCH. ap. SCHOL. APOLL. RHOD., I, 368. SCHOL. NICAND. *Theriac.*, 958. — 6) SCHOL. NICAND., *Alexiph.*, 11. — 7) SCHOL. NICAND. *Theriac.*, 958. *Alexiph.*, 11. SCHOL., APOLL. RHOD., I,388. — 8) Voy. vol. II, p. 175, la *Sibylle de Colophon.*

davantage de la facilité avec laquelle l'organisme féminin se prête aux extases surnaturelles. Aussi, la légende elle-même ne tire aucun parti de la présence de Manto et se hâte de lui substituer son fils Mopsos, qui fonde la corporation sacerdotale.

Comme à Milet, au temps des Branchides, la révélation colophonienne avait donc pour interprètes des hommes qui se mettaient en communication avec le dieu en buvant « l'eau parlante » de la fontaine sacrée [1]. Il n'en fallait pas davantage pour les jeter dans un état d'excitation qui passait pour abréger leurs jours [2]. Ces prêtres se donnaient-ils pour les descendants de Mopsos? On en peut douter, et, à ne considérer que les légendes courantes, on serait même tenté d'affirmer le contraire. Mopsos, en effet, n'appartient pas en propre à l'oracle de Klaros. Il passait également pour le fondateur de l'oracle cilicien de Mallos, où l'on montrait son tombeau [3]. Quelles qu'aient été les aventures imaginées pour expliquer l'éloignement du prophète, il est certain qu'il passait pour ne s'être point fixé à Klaros, et comme, d'ailleurs, la tradition ne parle pas de sa postérité, on peut conclure de là que le sacerdoce klarien ne se donnait pas pour issu de Mopsos.

Les familles qui fournissaient à l'oracle ses interprètes devaient être, cependant, des familles privilégiées. Leur disparition, sur laquelle nous ne sommes nullement renseignés, paraît avoir donné lieu soit à des scrupules, soit à des rivalités qui mirent l'oracle de Klaros sous la dépendance de celui de Milet. Les Colophoniens, ne trouvant peut-être pas chez eux de familles qui ne fussent point de sang mêlé, allèrent chercher dans la métropole de l'Ionie des prophètes qui fussent des Ioniens authentiques [4].

1) Anacr., xiii, 5-8. Tac. *Annal.*, II, 54. — 2) Plin., II, § 106. — 3) Voy. ci-dessous, *Oracle de Mallos*. — 4) *Non femina illic, ut apud Delphos, sed certis e familiis et ferme Mileto accitus sacerdos* (Tac. *Ibid.*).

Les rites de l'oracle nous sont indiqués plutôt que décrits par des mentions sommaires ; mais l'analogie nous renseigne assez sur les détails omis. Les consultations avaient lieu à certains jours seulement[1], selon la coutume de tous les oracles. Les clients une fois assemblés, « le prêtre demande seulement le nombre et le nom des personnes présentes ; puis il descend dans une grotte, boit de l'eau d'une fontaine mystérieuse, et cet homme, étranger le plus souvent aux lettres et à la poésie, répond en vers à la question que chacun lui fait par la pensée... [2] »

La question n'était pas toujours posée mentalement; elle pouvait l'être par écrit, ce qui permettait les consultations par correspondance[3].

Quant aux « trépieds de Klaros[4], » il importe peu, vu l'insignifiance de l'instrument en lui-même, qu'ils n'aient été que des ex-votos ou des métaphores.

L'histoire de l'oracle est pour nous dépourvue d'intérêt. Il faut laisser à la fable le voyage de Céyx qui allait précisément le consulter lorsqu'il fit naufrage[5]. On dit qu'Alexandre, ayant conçu l'idée de rebâtir Smyrne détruite jadis par le roi lydien Sadyatte, fut encouragé dans ce projet par l'oracle de Klaros[6]. Les prêtres de Klaros paraissent avoir eu beaucoup de loisirs. Le seul d'entre eux que nous connaissions est un érudit qui valait à lui seul une encyclopédie, Nicandre de Colophon[7]. Il faut croire qu'ils passaient pour savants en théologie, car le grammairien Cornélius Labeo avait écrit en son temps sur l'oracle un traité spécial, où il

1) Peut-être avant ou durant les nuits qui étaient consacrées à Hécate (PAUSAN., III, 14, 9). — 2) TAC., *ibid.* — 3) Ovide, envoyant ses *Fastes* à Germanicus, les compare à une page d'écriture *Clario missa legenda deo* (OVID. *Fast.*, I, 20). — 4) NICAND., *Alexiph.*, 11. HIMER. *Orat.*, XI, 3. — 5) OVID., *Metam.*, XI, 410 sqq. — 6) PAUSAN., VII, 5, 3. — 7) Διονύσιος ὁ Φασηλίτης .....ἱερέα φησὶν αὐτὸν τοῦ Κλαρίου Ἀπόλλωνος, ἐκ προγόνων δεξάμενον τὴν ἱεροσύνην (SCHOL. NICAND. *Praef*).

était question de problèmes délicats tranchés par l'Apollon de Klaros. Ainsi, on avait demandé un jour à Apollon quelle divinité se cachait sous le nom mystique d'Iao, et il avait répondu que c'était le Dieu Universel qui s'appelait Aïdès en hiver, Zeus au printemps, Hélios en été et Iao (Adonis?) en automne[1].

Ces préoccupations spéculatives appartiennent à une époque de décadence. Strabon, qui écrivait au moment où l'indifférence religieuse était à son comble, ne dit pas que l'oracle fût muet alors; il constate seulement qu'il y a « dans le bois sacré d'Apollon Klarios un oracle ancien[2]. » Ce n'était pas dans un pareil siècle que les prêtres pouvaient presser la construction de leur temple, lequel resta toujours inachevé[3]. Germanicus eut la curiosité de consulter le prophète de Klaros. Une pareille visite dut rendre en un instant à l'oracle toute sa notoriété d'autrefois, d'autant plus qu'il passa pour avoir prédit la fin prématurée du grand homme[4]. Aussi, quand Agrippine voulut perdre Lollia, qui avait été sa rivale auprès de Claude, elle l'accusa « d'avoir consulté sur les noces de l'empereur une statue d'Apollon Clarien[5]. »

Le grand pélerin mystique, Apollonios de Tyane, passant par Colophon, ne manqua pas de fraterniser au passage avec le sacerdoce klarien[6]. Mais, un demi-siècle plus tard, l'oracle reçut une visite moins agréable, celle du cynique Œnomaos de Gadare qui méditait son fameux pamphlet[7] et qui venait faire ses expériences en un lieu où peut-être Xénophane de

1) Corn., Labeo ap. Macr., I, 8, 20. Cf. Lobeck., *Aglaoph.*, p. 461. Movers, *Phœnizier*, I, 539-558. Des inscriptions trouvées en Dalmatie et jusqu'en Angleterre prouvent combien la foi dans la compétence théologique de Klaros était répandue. On lit sur des ex-votos qu'ils ont été offerts à des dieux et déesses *secundum interpretationem Apollinis Clarii* (C. I. L., III, 2880). — 2) Strab., XIV, 1, 27. — 3) Pausan., VII, 5, 4. — 4) Tac., *ibid.* — 5) Tac., *Ann.*, XII, 22. C'est-à-dire, l'oracle de Klaros ou, plus probablement, une statue d'Apollon Klarios, animée par la magie (Cf. vol. II, p. 129.) —6) Philostr. *V. Apoll.*, IV, 1. — 7) Cf. vol. I, p. 78-79.

Colophon s'était indigné avant lui. Œnomaos trouva foule à Klaros, car l'oracle tenait plus à la quantité qu'à la qualité des consultants. « Personne ne paraissait exclu de la participation aux oracles, ni le voleur, ni le soldat, ni l'amant, ni l'amante, ni le flatteur, orateur ou sycophante. Chacun, suivant son désir, voit la peine ouvrir la carrière et la joie en perspective[1]. » Œnomaos, qui demandait s'il ferait fortune dans le commerce, s'entendit promettre les délices d'un certain « jardin d'Héraklès. » Par malheur, quelqu'un de l'assistance se souvint que l'oracle en avait dit autant à un certain marchand du Pont, Callistratos, lequel était toujours aussi pauvre que par le passé. Les sceptiques trouvent toujours les déceptions qu'ils cherchent, comme les âmes simples s'en vont satisfaites parce qu'elles avaient envie de l'être.

Mais si l'oracle ne pouvait faire taire l'invective d'Œnomaos et le rire moqueur de Lucien[2], il trouvait au même moment un allié dans Alexandre d'Abonotichos qui daignait parfois envoyer des clients « à son père, à Klaros[3]. » Les prêtres ne se montrèrent pourtant pas à la hauteur de leur réputation, lorsque les habitants de Smyrne et d'Éphèse envoyèrent à Klaros, à propos du tremblement de terre qui détruisit Smyrne, en 152[4]. C'était la troisième catastrophe de ce genre en quelques années; Rhodes et Mitylène avaient déjà subi le sort de Smyrne, et il est probable que la crainte de livrer à l'opinion publique surexcitée une matière à commentaires dangereux empêcha l'oracle de parler. Les théores s'en allèrent sans avoir pu obtenir de réponse [5]. Apollon n'était pas si embarrassé devant les Syriens qui venaient lui demander ce que pouvait bien être un squelette de onze coudées de lon-

1) Œnom. ap. Euseb. *Præp. Evang.*, V, 22. — 2) Lucian. *Jup. Trag.*, 30. — 3) Lucian. *Pseudom.*, 29. — 4) H. Waddington, *Fastes des provinces asiatiques*, § 141. *Mémoire sur Aristide*, p. 242 sqq. — 5) Aristid. *Orat. Sacr.*, I, p, 497. Dind. Les sibyllistes anonymes se plaisaient, au contraire, à faire les prédictions les plus sinistres.

gueur trouvé au fond du lit de l'Oronte, dans un sarcophage en terre cuite. Il répondait gravement, avec la certitude de n'être pas contredit, que c'étaient les ossements de l'Indien Orontès [1].

La ferveur religieuse du second et du troisième siècle de notre ère entretient donc le mouvement et la vie à Klaros. Maxime de Tyr, Porphyre, Iamblique même parlent de l'oracle comme d'une institution encore debout [2]. Après eux, nul ne mentionne plus cette source de révélation qui se tarit progressivement, comme toutes les autres, et dut avoir à peu près la même destinée que le Didymæon.

Avec l'oracle de Patara, nous rentrons dans la patrie même du dieu révélateur dont la mère, Lêto, était une divinité lycienne. Le temple d'Apollon Pataréen était situé sur le bord de la mer, à soixante stades au-dessus de l'embouchure du Xanthos.

Les logographes, comme Hécatée, trouvèrent tout simple de donner pour éponyme à Patara un certain Pataros, fils d'Apollon et de la nymphe Lycia, fille elle-même de Xanthos [3]. Une autre tradition, aussi obscure que bizarre et surchargée de prétentions grammaticales, racontait que *Patara* avait le sens de « coffre. » Ce coffre était une boîte contenant des gâteaux et des joujoux que la nymphe Salakia destinait à Apollon enfant. La boîte avait été enlevée par le vent, jetée à la mer, et portée jusqu'à la Chersonèse de Lycie [4]. On ne dit pas d'ailleurs où se trouvait Salakia et si cette nymphe n'est pas quelque type de déesse phénicienne.

Quoi qu'il en soit, Apollon occupait là « les buissons de Lycie et sa forêt natale, à la fois Délien et Pataréen [5]. » Depuis que Délos et la Lycie avaient réglé leurs prétentions

1) PAUSAN., VIII, 29, 4. L'anecdote est du temps de Marc-Aurèle. — 2) MAX. TYR. *Diss.*, XIV, 1. PORPHYR. *Ad. Aneb.*, p. 3. IAMBLICH., *Myst.* III, 11. — 3) STEPH. Byz. s. v. Πάταρα. — 4) STEPH. BYZ., *ibid.* — 5) HORAT. *Od.*, III, 4, 64.

respectives, il était admis que Lêto, après avoir mis au jour Artémis et Apollon, avait été conduite par une louve en Lycie, au « pays des loups, » et qu'elle avait, en arrivant, baigné ses enfants dans le Xanthos [1]. Du reste, les offrandes non sanglantes que l'on offrait à Patara, en souvenir des cadeaux inoffensifs de Salakia, rappellent les rites du culte d'Apollon *Genêtor* à Délos et les présents hyperboréens, tandis que la personnalité d'Olen, Lycien et chantre à Délos, rive l'un à l'autre les deux berceaux d'Apollon. On pourrait même dire que Délos et Patara ne formaient qu'un oracle vivifié par la même inspiration, Délos étant pour Apollon le séjour d'été, et Patara, le séjour d'hiver [2].

C'était donc en hiver que l'oracle lycien s'ouvrait aux consultants. Il était desservi par une prêtresse qui passait alors la nuit dans le temple, afin d'y être visitée, au moins en songe, par le dieu [3]. C'est de ces colloques surnaturels qu'elle rapportait les réponses aux questions posées. Ce sacerdoce féminin et ces rites oniromantiques s'accordent bien avec ce que nous savons des mœurs et des habitudes des Lyciens. Ce peuple, dont la divinité suprême était Lêto, entourait la femme d'une vénération particulière. La mère était pour eux le centre de la famille et c'est par le nom de la mère que l'on désignait les enfants. Un pareil usage dénote peut-être une civilisation encore peu avancée ; mais il n'en donnait pas moins à la femme un rôle prépondérant dans la société, un caractère indépendant et presque viril qui se retrouve dans le type d'Artémis, fille de Lêto. D'autre part, l'oniromancie paraît avoir été la forme préférée de la divination lycienne. On sent là le voisinage de Telmissos et l'influence des rites familiers aux cultes de l'Asie.

L'histoire de l'oracle tient en quelques lignes. Ni Alexandre,

1) Antonin. Liber., 35. Cf. Steph. Byz. s. v. Σόεσσα. — 2) Voy. ci-dessus, p. 19. — 3) Herod., I, 128.

ni les Romains ne virent dans Patara autre chose qu'une bonne position stratégique. Mentionné comme actif par Maxime de Tyr[1], à l'époque des résurrections artificielles, l'oracle n'était plus qu'un souvenir au temps de Servius. Le commentateur de Virgile rappelle, pour l'intelligence de son texte, qu'il y avait eu « jadis » à Patara un bois sacré dans lequel Apollon donnait des consultations mantiques[2].

A l'est de Patara, sur un autre point de la côte lycienne, la ville de Kyanea avait un oracle hydromantique sous l'invocation d'Apollon Thyrxeus. Il suffisait de regarder dans une certaine fontaine mystérieuse pour y voir, dit naïvement Pausanias « tout ce qu'on voulait[3] ». L'épithète inexpliquée qui s'accole ici au nom d'Apollon ne nous apprend rien sur l'origine de ce culte et de cette divination bizarre, analogue à celle qui était en usage à Patræ, à l'oracle de Déméter[4].

Plus loin, sur la côte de Cilicie, en face de Cypre, le promontoire Sarpédonien rappelait le nom d'un héros lycien aimé d'Apollon et indiquait l'origine du culte apollinien qui s'était implanté dans ce lieu. Dans la ville voisine de Séleucie-la-Rude, une des neuf villes de ce nom fondées par Séleucos Nicator[5], Apollon était adoré sous le vocable de Sarpédonios et rendait en cette qualité des oracles. La rapide prospérité de la ville, ses grandes fêtes religieuses, entre autres, les jeux Olympiques annuels, valurent à cet oracle apollinien, qui était sans doute plus ancien que la cité, un moment de vogue.

Apollon qui, pendant longtemps, s'était borné à défendre les Séleuciens des sauterelles[6], eut, là aussi, des rois et des

1) Max. Tyr. *Diss.*, XIV, 1. C'est à cet oracle d'arrière-saison qu'il faut rapporter le trépied et la boîte aux cailloux dont parle un compilateur (Cosmas ap. Mai, *Spicileg. Rom.* II, p. 1458), si l'on ne préfère laisser de côté ces inepties qui se répètent comme une étiquette banale appliquée à tous les oracles. — 2) Serv. *Æn.*, IV, 377. — 3) Pausan., VII, 21, 13. — 4) Voy. vol. II, p. 255. — 5) Steph. Byz., s. v. Σελεύκεια. — 6) Zosim., I, 57.

cités pour clients. Consulté par Alexandre Bala, roi de Syrie, il lui enjoignit, dit-on, de se garder du lieu qui avait produit un être à double forme. On sut plus tard, lorsqu'Alexandre eut été assassiné en Arabie, que dans ce lieu même était né un hermaphrodite devenu officier de cavalerie après avoir été une femme mariée [1]. Quatre siècles plus tard, les Palmyréniens enivrés de leur prospérité lui demandant s'ils pourraient conquérir l'empire de l'Orient, il leur répondit par l'injonction de sortir immédiatement du temple [2]. Apollon voyait approcher Aurélien dont il prédit assez clairement la victoire en parlant de « vautour qui fond sur des colombes tremblantes ».

On ne nous dit pas de quelle méthode usait l'oracle pour rendre ces prophéties versifiées. Les « sorts » poétiques pouvaient suffire à tout; mais il y a une raison de penser que Séleucie avait emprunté les rites de Delphes. Apollon y était associé avec Artémis Sarpédonia, et Strabon assure qu'Artémis Sarpédonia avait « un sanctuaire et un mantéion où des personnes possédées de l'esprit divin rendent des oracles [3] ». Or, comme Strabon ne parle pas d'Apollon Sarpédonien et que l'on ne rencontre nulle part d'oracles placés sous l'invocation d'Artémis, il est tout naturel de penser que l'oracle désigné par le géographe est précisément celui dont nous nous occupons. L'erreur commise se comprend de reste, et elle se rectifie au contact des autres témoignages.

La Lycie et la Troade sont unies par les liens d'une étroite parenté ethnologique et surtout par une égale dévotion au culte apollinien. En remontant de ce côté, avec chance de retrouver quelque ancien itinéraire des migrations anciennes,

1) Diod. *Fragm.*, XXXII, 10. — 2) Zosim., *ibid.* — 3) Strab., XIV, 5, 19. Artémis n'a pas d'oracles indépendants, parce qu'elle s'est comme absorbée dans la personnalité envahissante d'Apollon, dont elle n'est plus guère que l'auxiliaire.

on rencontre çà et là, en pays à demi sémitique, des oracles qui sont comme les sentinelles avancées de la religion apollinienne du côté de l'Orient. Tel est l'oracle carien de Hylæ ou Hiéracome.

L'oracle de Hylæ, voisin de Magnésie, ne nous est connu que par un passage de l'archéologue Ménodote de Samos, enfoui dans la compilation d'Athénée[1]. Il aurait été consulté par les Cariens, dans les temps mythologiques, et leur aurait enjoint de se couronner de saule, en expiation d'un outrage fait par eux à une statue de Héra, réservant les couronnes de laurier pour les serviteurs ou servantes de la déesse. Cette consultation est si compliquée et si savante que, dans la pensée de Ménodote, l'oracle avait dû se servir de la divination intuitive et de la parole humaine.

Hylæ pouvait, à cause même de son oracle, s'appeler la « sainte bourgade », Hiéracome, et il n'est pas étonnant que ce nom se soit substitué à l'autre sous la plume de Tite-Live. Il est inutile de chercher ailleurs le temple-oracle que rencontra le consul Cn. Manlius parti d'Éphèse à la rencontre des Gallo-Grecs (189). C'est après avoir atteint Magnésie et franchi le Méandre que l'armée romaine arrive à Hiéracome. « Là se trouve, dit l'historien, un temple auguste d'Apollon et un oracle; on dit que les prophètes y rendent des sorts formulés en vers qui ne manquent pas d'élégance[2]. » La seule chose qui puisse surprendre, c'est que Pausanias parle de Hylæ, de la grotte d'Apollon, de la statue archaïque du dieu et des exercices bizarres auxquels les fidèles se livraient en son honneur, sans faire mention de l'oracle[3]. Il en faudrait con-

1) Athen., XV, § 13. Le texte d'Athénée porte Ὕβλα, ce qui indiquerait une des villes de ce nom en Sicile : mais on ne voit pas ce que les Cariens iraient faire en Sicile. O. Müller (*Dorier*, I², p. 261) lit Ὕλαι, et, comme on connaît Apollon *Hylates*, c'est encore le parti le plus sage, à moins qu'on n'opte pour Hyde, située sur la côte, au fond du golfe de Doride (Plin., V, § 104). — 2) Liv., XXXVIII, 13. — 3) Pausan., X, 32, 6.

clure que, de son temps, les pratiques divinatoires avaient cessé et qu'il ne s'est pas enquis autrement des usages disparus.

Sur la côte d'Éolide, au fond du golfe d'Élæa, et bien près cette fois de la Troade, on rencontre un oracle de quelque notoriété, celui de Gryneion. « Là, dit Strabon, se trouve le sanctuaire d'Apollon et un antique oracle avec un temple magnifique en marbre blanc[1]. » Il y avait, de plus, ce qui faisait le charme de Didymes et de Klaros, — « un bois superbe dédié à Apollon, plein d'arbres taillés et de toutes les plantes d'ornement qui peuvent délecter l'odorat ou la vue[2]. »

Cette bourgade peut être regardée comme le centre religieux de l'Éolide. Son culte paraît bien être de fondation achéenne[3]. On retrouvait là l'éternelle légende du serpent tué par Apollon. Le fait s'était passé dans le bois sacré, qui jouissait pour cette raison du droit d'asyle et dont les arbres portaient des chaînes suspendues en guise d'ex-votos[4]. Les contes ridicules débités à Klaros sur le compte de Calchas se reproduisaient également à Gryneion[5].

La première consultation légendaire de l'oracle est celle qui avait déterminé, dit-on, la fondation de Pergame par Pergamos et de Gryneia par l'œkiste Grynos, petit-fils de Téléphos. Cela se passait, suivant la chronologie mythique, une génération après la guerre de Troie[6]. L'oracle ou, si l'on veut, ce bois sacré où mourut Calchas, était donc censé avoir préexisté à la ville qui, au temps de Strabon, n'était plus qu'une dépendance de Myrina. A l'époque historique, l'oracle devait avoir reçu l'investiture de Pytho, car Myrina figurait

1) Strab., XIII, 3, 5. — 2) Pausan., I, 21, 7. Cf. Virg. *Eclog.*, VI, 72. — 3) Gryneia est nommée parmi les cités de la dodécapole éolienne (Herod., I, 149) : tout près se trouvait le « port des Achéens, où sont les autels des douze dieux (Strab., *ibid.*). » L'importance du culte d'Apollon Grynéen explique que Hermias de Méthymne ait écrit à ce sujet un livre spécial Περὶ τοῦ Γρυνείου Ἀπόλλωνος (Athen., IV, § 32). — 4) Serv. *Eclog.*, VI, 72. — 5) Cf. vol. II, p. 43. — 6) Serv., *ibid.* On a songé à dériver Gryneion de γρυνός = *racines sèches* ou *incendie,* allusion aux feux du Soleil, Hélios-Apollon.

sur ses monnaies l'omphalos et le laurier, et elle compte parmi les cités qui envoyaient à Delphes des « étés d'or[1]. » Pourtant, la renommée de l'oracle était des plus modestes. On dirait que les Pergaméniens, qui étaient un peu les frères des Grynéens, ont été les seuls à lui faire l'aumône de quelques consultations. Il est probable qu'un marbre retrouvé à quelque distance fait allusion à une libéralité d'un prince de la maison de Pergame[2]. Il faut descendre ensuite jusqu'au siècle des Antonins pour rencontrer une consultation de la cité de Pergame. La démarche des Pergaméniens est des plus honorables pour l'oracle et des plus intéressantes au point de vue des théories théologiques. La peste sévissait dans la ville même où Asklépios exerçait son office de médecin, et il avait fallu, en désespoir de cause, recourir au dieu dont Asklépios n'était que le délégué. Apollon ne se mit pas en grands frais d'imagination. Sa réponse, formulée en vers hexamètres et qui nous a été conservée en partie[3], ordonne des sacrifices à toutes les divinités de Pergame. La démarche des Pergaméniens avait sans doute l'approbation des prêtres d'Asklépios : aussi Apollon, répondant à la confiance par la tendresse, a soin d'appeler Asklépios « son cher fils. »

En face de Gryneion, dans l'île de Lesbos, Apollon protecteur des troupeaux et hôte des vallons boisés (νάπη) était vénéré, dans les environs de Méthymne, sous le vocable de *Napæos*[4]. Il devait avoir quelque sanctuaire rustique où il parlait à ses adorateurs, car on citait de lui une apostrophe en mètre ïambique, soi-disant adressée à Pélops. Apollon, qui se voyait offrir tous les jours des agneaux naturels, exi-

1) Plutarch., *Pyth. orac.*, 16. Voy. ci-dessus, p. 134. — 2) Ἀπόλλωνι χρηστηρίῳ Φιλέταιρος Ἀττάλου (C. I. Græc., 3527). Il s'agit de Philetæros, frère d'Eumène II (197-159 av. J.-C.). La pierre a été rencontrée par Ciriaco d'Ancona entre Myrina et Kyme, où elle a pu être transportée comme pierre à bâtir. — 3) C. I. Græc., 3538. — 4) Steph. Byz., s. v. Νάπη. Schol. Aristoph. *Nub.*, 144. Macrob., I, 17, 45. Cf. Strab., IX, 4, 5.

gea de Pélops, dont la richesse était proverbiale, un agneau d'or[1].

On en pourrait conjecturer autant du temple d'Apollon *Maloeis* ou « moutonnier » près de Mitylène, car on lui donnait pour fondateur un certain Mêlos, fils de Manto[2], c'est-à-dire de la mantique personnifiée, et on le rapprochait ainsi de l'oracle presque homonyme de Mallos en Cilicie.

Ce qui est certain, c'est que la religion apollinienne à Lesbos n'allait pas sans rites divinatoires. On nous dit que le tamaris (μυρίκη) y remplaçait le laurier et qu'Apollon s'y servait, en guise de baguettes divinatoires, de branches de tamaris auxquelles il devait son surnom de *Myrikœos*[3]. Si l'on en croit le poète Alcée, qui était du pays, Apollon apparaissait en songe, un rameau de tamaris à la main[4]. Enfin, les orphiques prétendaient qu'au temps de la guerre de Troie les Grecs allaient chercher des conseils à Lesbos, où Orphée « prophétisait dans le sein de la terre » comme un autre Trophonios, mais qu'Apollon jaloux avait brutalement dit à Orphée : « Cède-moi ta place[5] ! » Si l'on veut placer cet oracle conquis sur quelque vieux culte chthonien à Antissa, où était plus particulièrement attachée la légende d'Orphée, on arriverait à compter à Lesbos environ trois oracles apolliniens, tous trois d'allure modeste et se réservant pour la clientèle locale.

Le caractère rustique et les attaches patriarcales apparaissent aussi visiblement dans le culte d'Apollon Thymbréen ou Sminthien, le patron de la Troade. Sous ces épithètes vulgaires qui faisaient allusion au mulot (σμίνθος) et à la sarriette (θύμβρα), une plante médicinale, on trouvait un dieu qui avait jadis gardé les troupeaux de Laomédon et qui

1) Schol. Aristoph., *ibid.* — 2) Steph., Byz., s. v. Μαλόεις. — 3) Schol. Nicand. *Theriac.*, 613. — 4) Schol. Nicand., *ibid.* M. Newton (*Travels and Discoveries*, II, p. 8) a encore trouvé l'*incubation* pratiquée pour la guérison des malades et des aliénés dans l'église d'un village lesbien. — 5) Philostr., *Heroic.*, 6, 3-4. *Vit. Apoll.*, IV, 14.

avait appris la divination avec la médecine à l'école du dieu Pan, fils de Zeus et de la nymphe Thymbra[1]. Il était honoré en divers lieux; à Chrysé, où le Chrysès de l'Iliade était son prêtre; à Thymbra, où Laocoon desservait, — avec trop peu de respect, hélas! — son culte jaloux de pureté; plus tard, dans la ville qu'Alexandre bâtit pour recueillir les descendants des Troyens.

Nous n'avons rien à dire du sanctuaire de Chrysé, si ce n'est qu'on y trouvait probablement des traditions et des rites analogues à ceux de Thymbra. Thymbra était, à coup sûr, un foyer de révélation. La légende de Pan, fils de Thymbra, maître d'Apollon en l'art de prophétiser, en est une preuve. S'il en fallait d'autres, on rappellerait que le temple de Thymbra est le lieu où, d'après les traditions post-homériques, Hélénos et Cassandra avaient reçu le don de prophétie, le lieu aussi où ramènent bien des légendes relatives à la sibylle de l'Ida.

Thymbra ayant disparu de bonne heure, il est malaisé de savoir quels rites divinatoires avaient pu être là en usage. On soupçonne, à l'origine lycienne du culte, qu'Apollon y devait parler, comme à Patara et à Lesbos, par la voie des songes, et cette hypothèse est confirmée par le détail caractéristique inséré dans la biographie d'Hélénos et de Cassandre, lesquels avaient reçu leur privilège mantique après une nuit passée dans le temple de Thymbra[2].

Mais un jour vint où Apollon retrouva des adorateurs et un temple plus beau à Alexandrie Troas.

Il était bien tard, au siècle d'Alexandre, pour fonder des oracles nouveaux avec des cultes vieillis. C'était le moment où la réflexion philosophique décomposait les religions ou les dotait de théologies savantes qui les menaient infailliblement à leur ruine. Apollon était si bien reconnu alors pour être

1) Apollod., I, 4, 1. — 2) Voy. vol. II, p. 45. Cf. Hygin., *fab.* 93.

un dieu-prophète qu'il l'était partout et ne pouvait plus, sans faute de logique, attacher à certains lieux son privilège personnel. Le temple alexandrin fut donc un oracle en puissance qui ne passa peut-être jamais de la théorie à l'action. Le rhéteur Ménandre, qui vivait vers la fin du troisième siècle de notre ère, a tracé le canevas d'un panégyrique « Sminthiaque, » c'est-à-dire d'un éloge d'Apollon Sminthien, de son temple et de ses fêtes. Ce sommaire pouvait servir pour les quatre ou cinq endroits où il y avait un culte d'Apollon Sminthien, mais il y a un paragraphe spécial pour Alexandria Troas et son fondateur. Il y est question des signes par lesquels Apollon a encouragé Alexandre à bâtir la ville et à la consacrer au Sminthien, mais non pas d'un oracle à demeure. De même, Ménandre, après avoir affirmé que la Troade a possédé Apollon avant Delphes et qu'elle a été la première à avoir des devins, n'ose pas pousser l'hyperbole jusqu'à dire que Pytho perd à être comparée à Alexandrie.

Il n'y a donc pas eu en Troade, dans les temps historiques, d'oracle vivant. La Troade était toujours le pays des souvenirs et portait le deuil de son passé !

Au nord de la Troade, sur le versant de la Propontide, s'élevait la ville d'Adrastæa, située entre les villes maritimes de Parion et de Priapos. Il y avait là un mantéion commun à Apollon Actæos et à Artémis[1], c'est-à-dire une copie du sanctuaire des Branchides, ébauchée par des colons milésiens. La prospérité de Parion fit déserter Adrastæa. Le temple d'Adrastæa identifiée à Némésis fut démoli et toutes les pierres transportées à Parion. Dans ces conditions[2], il n'est pas étonnant que l'oracle ait été avec le temps complè-

1) Strab., XIII, 1, 13. — 2) Strab., *ibid.* F. Schultz (*Philologus*, XXIV, p. 206) croit pouvoir établir qu'il y avait aussi un oracle d'Apollon à Sinope. Sinope étant une colonie milésienne, la chose n'a rien que de vraisemblable ; mais les preuves manquent. Je n'ai pu trouver, pour ma part, à Sinope qu'un oracle héroïque, celui d'Autolycos (Voy. ci-dessous, *Oracles des héros*).

tement délaissé, et que les rares souvenirs laissés par sa courte existence aient été ajoutés aux traditions de Parion ou de Priapos. On s'explique ainsi que Lycophron amène Dardanos à Priapos pour y recevoir les révélations d'Apollon[1].

La consultation de Priam à Zéléia[2], située plus à l'est, dans le bassin de l'Æsepos, sans avoir plus de valeur historique, atteste aussi l'existence d'un oracle d'Apollon dans cette ville que connaît déjà l'auteur de l'*Iliade*. Au temps de Strabon, l'oracle était aussi délaissé que celui d'Adrastæa[3].

L'oracle apollinien de Chalkédon ou Chalcédoine, sur le Bosphore, paraît avoir été, au contraire, de fondation tardive. Il ne faut pas prendre à la lettre l'hyperbole de l'écrivain byzantin qui lui accorde une renommée égale à celle de Delphes[4], car il en est peu d'aussi insignifiants. Il est possible que des rites divinatoires aient été pratiqués avant l'ère chrétienne dans le temple d'Apollon. On trouve, en effet, dans une inscription qui ne paraît pas des plus récentes, le nom d'un certain Athénæon, qualifié de « prophète, » et qui, comme tel, occupe le troisième rang parmi les dignitaires de Chalkédon[5]. La ville passait pour avoir été fondée par un fils de Calchas[6], ce qui représente bien, en effet, une sorte d'investiture prophétique.

En tout cas, l'oracle n'aurait guère fait parler de lui, s'il n'avait joué un rôle de comparse dans les fourberies d'Alexandre d'Abonotichos. Lucien raconte comment Alexandre, voulant fonder son officine iatromantique, eut l'idée de faire recommander son établissement par l'Apollon de Chalcé-

1) Tzetzes ad Lycophr., 29. — 2) Tzetzes ad Lycophr., 315. — 3) Strab., *ibid.* — 4) Dion. Byzant., *Anaplus Bospori.*, fragm. 67. — 5) Il est appelé, si la leçon n'est pas fautive, προφήτης 'Απολλοφανεῖος. C. I. Gr., 3794. Bœckh, *ibid.* (II, p. 973). — 6) Hesych. Miles. *Fragment.*, 21. Peut-être le temple de Chalkédon est-il l'oracle ἐς τὰ πύθια θερμὰ, où Apollon avait annoncé aux Argonautes le mystère de la S. Trinité et l'enfantement de la Vierge Marie provisoirement déguisée sous le nom de Rhéa, mère des dieux (Io. Malala, *Chronogr.*, p. 77, ed. Bonn).

doine. Alexandre trouve un compère dans son ami Cocconas. Les deux charlatans « enfouissent dans le temple d'Apollon, le plus ancien du pays, des tablettes d'airain où il était dit que bientôt Asklépios, accompagné d'Apollon, son père, allait venir dans le Pont et fixerait son séjour à Abonotichos. » Là-dessus, Alexandre se rendit à Abonotichos où la stupidité des habitants lui fit, comme il l'avait prévu, un succès extraordinaire. « Cependant, Cocconas demeure à Chalkédon où il répand des oracles douteux, ambigus, énigmatiques; mais il ne tarde pas à mourir, mordu, je crois, par une vipère[1]. »

Au risque d'être accusé de faire rendre aux textes plus qu'ils ne contiennent, nous croyons que Cocconas a, par surcroît, ressuscité ou régénéré l'oracle de Chalkédon. Il a dû y importer les rites extatiques avec les serpents que les oracles d'Asklépios avaient mis à la mode, et il est mort d'un accident qui passe pour être arrivé jusque dans l'adyton de Pytho. Il a pu aller même jusqu'à l'installation d'un trépied et d'une pythie. Le fait est qu'on rencontre vers ce temps, ou un peu plus tard, une « prophétesse » de Chalkédon, Apphé, et une de ses « élèves », Orbanilla[2]. Si ces indices ne sont pas suffisants pour affirmer, ils offrent du moins de quoi rendre une hypothèse vraisemblable.

Nous sommes un peu mieux renseignés sur un des derniers oracles d'Apollon, fondé à une époque où la religion apollinienne ne paraissait plus assez vivante pour accréditer des miracles nouveaux. Pendant que les Ptolémées proposaient Sérapis à l'adoration des deux races groupées sous leur sceptre, les Séleucides appelaient à Antioche, leur capitale, le symbole de la civilisation hellénique, Apollon, qui devait retrouver sur le sol de la Syrie ses affinités avec les dieux solaires de l'Orient. Le culte d'Apollon fut installé dans le bourg

1) Lucian., *Pseudom.*, 10. — 2) C. I. Græc., 3796.

de Daphné, site délicieux, couvert de frais ombrages et arrosé d'eaux vives[1], prédestiné aux fêtes joyeuses et fait à souhait pour les religions complaisantes. Séleucos Nicator construisit le temple[2]; Antiochos Épiphane l'acheva et l'embellit. On y voyait une statue colossale d'Apollon Daphnéen en bois doré, acrolithe, œuvre de Bryaxis, le sculpteur athénien qui avait déjà fixé les traits de Sérapis[3].

Il n'est pas démontré qu'Apollon Daphnéen ait été considéré tout d'abord comme prêt à parler aux consultants. Séleucos croyait devoir quelque reconnaissance à l'oracle des Branchides, et il aurait eu, pour son compte, une foi moins vive à un oracle fondé par lui-même. La divination vint donc s'installer à Daphné, en dehors de tout encouragement officiel, attirée par une foule frivole qui promettait une clientèle assurée. Elle porta toujours la marque de son origine, car les rites en usage à Daphné ne rappellent en rien les pratiques solennelles de Pytho. Il y avait, là aussi, une fontaine qu'on appelait Castalia, et un laurier sacré; mais on les employait à des expériences puériles.

Le pouvoir prophétique résidait dans l'eau de Castalia. Si l'on en croyait les Byzantins, l'eau bouillonnait, chantait, exhalait un souffle qui secouait le laurier et jetait les assistants dans le délire[4] : mais ce sont là des figures de rhétorique sur lesquelles il n'y aucun fonds à faire. Il se peut qu'il y ait eu là des fanatiques à l'enthousiasme facile, mais il est possible aussi qu'on se soit contenté de jeter des feuilles de laurier sur l'eau et d'observer leurs mouvements ou leur submersion. On comprend que Trajan, qui avait, dit-on, une grande dévotion pour Apollon Daphnéen, n'ait pas voulu se commettre avec les gardiens de la fontaine merveilleuse[5]. Ha-

1) Strab., XVI, 2, 6. — 2) C. I. Græc., 1693. — 3) Amm. Marcell., XXII, 13, 1. Cassiod. *Hist. Eccl.*, VI, 31. — 4) Eustath. Macrembol., X, 12. Eudoc., *Violar.*, p. 251. — 5) Io. Malal., *Chron.*, p. 272-275. Bonn.

drien, encore simple particulier, tenta l'expérience et n'eut pas lieu de s'en plaindre. En trempant une feuille de laurier dans la source, il la retira couverte d'écriture. C'était la réponse de l'oracle, réponse qui fut de point en point justifiée par l'évènement[1]. Devenu empereur, Hadrien jugea qu'il n'était pas prudent de laisser toute liberté à de si habiles gens. Il fit boucher la source, pour empêcher d'autres ambitieux d'y interroger le destin[2].

Si les pierres amoncelées là par ordre d'Hadrien y restèrent jusqu'à Julien, c'est que personne ne regrettait les conseils du Daphnéen. On ne manquait nulle part de devins, de prophètes et de statues magiques comme celle qu'à Antioche même un certain Eutecnos avait transformée en une espèce d'oracle privé[3]. Cependant, il est à croire que Daphné resta un lieu voué à la divination, car on entend dire que le « génie du lieu » ne répondit plus « à son ordinaire » depuis le jour où le César Gallus y eut transféré les reliques de S. Babylas[4]. Il répondait donc jusque-là, et il n'était pas difficile, en effet, soit de refaire un bassin hydromantique, soit d'essayer d'autres méthodes.

Julien déboucha la source de Castalie et voulut remettre en activité l'oracle dont il se fit naturellement le premier client. La consultation de Julien fut marquée par des incidents dramatiques qui amenèrent la ruine définitive du culte d'Apollon. Interrogé sur l'issue de la guerre que l'empereur allait entreprendre, le dieu s'obstina à garder le silence et ses prêtres déclarèrent qu'il ne parlerait pas avant d'avoir été délivré des restes humains qui souillaient Daphné. Julien se souvint alors des purifications jadis ordonnées par les Athéniens à Délos et fit purifier Daphné par les mêmes cérémonies. Les prêtres d'Apollon se débarrassèrent ainsi des reli-

1) Sozom., *Hist. Eccles.*, V, 19. — 2) Amm. Marcell., XXII, 12, 8. — 3) Euseb., *Hist. Eccles.*, IX, 2-3. Cf. vol. II, p. 130. — 4) Sozom., *ibid.*

ques de S. Babylas, mais les chrétiens rapportèrent processionnellement à Antioche ces restes vénérés en chantant des cantiques contre les idoles, à la grande joie de la population, qui faisait à Julien une guerre de sarcasmes. Cette fois, Julien se fâcha; il fit arrêter un certain nombre de meneurs contre lesquels il sévit. Quelques jours après, le temple d'Apollon était réduit en cendres (362). Julien crut que le coup venait des chrétiens, et il persista dans son opinion malgré la déposition des portiers du temple qui déclarèrent l'accident purement fortuit. Il fit fermer par représailles la grande église d'Antioche et mettre quelques suspects à la question ; puis, réflexion faite, il reprit son calme philosophique. On rit de son dépit silencieux comme on s'était moqué de ses menaces, et tout cela finit par le *Misopogon*, qui ne fit mourir personne.

Ainsi tomba l'oracle d'Antioche, pâle contrefaçon des antiques oracles d'Apollon, ébauchée par la superstition populaire, illustrée un instant par quelque client de haut parage, et tournée en ridicule par le christianisme triomphant. On racontait, en effet, que Julien, pour prix de son zèle religieux, avait obtenu de tous les oracles, « celui de Daphné en tête, » une réponse identique, à savoir, qu'il serait malade mais ne mourrait pas [1]. Après la mort de Julien, on put rire à l'aise de prophètes aussi clairvoyants et, en particulier, de l'oracle défunt de Daphné. « Castalie, s'écrie Grégoire de Nazianze, est de nouveau réduite au silence ; ce n'est pas une eau à prophéties, mais une eau à plaisanteries [2]. »

Nous avons déjà entendu plus d'une fois, au cours de nos études, cet éclat de rire qui accompagne les funérailles des cultes décrépits. De tout temps, les religions ont été mises au tombeau par leurs rivales, et celles qui commencent se souviennent trop d'avoir lutté contre celles qui finissent.

1) Philostorg., *Hist. Eccl.*, VII, 12. — 2) Greg. Naz. *In Julian.* Orat., II.

La mantique apollinienne a été le chef-d'œuvre du génie hellénique appliqué à la religion : et, si l'on ne voulait que toucher la limite extrême du développement qu'a pu atteindre la révélation disciplinée, c'est ici qu'il faudrait arrêter l'histoire des oracles, ou plutôt, on aurait pu la clore avec les annales de Pytho. Mais nous nous sommes imposé d'étudier, dans toute leur variété, les institutions suscitées par le besoin de dépasser les bornes de la connaissance naturelle, et nous n'avons pas le droit d'oublier qu'Apollon n'a été ni le seul, ni le premier, ni le dernier des dieux révélateurs adorés par la Grèce.

CHAPITRE CINQUIÈME

ORACLES D'ASKLÉPIOS [*]

Asklépios délégué d'Apollon ἰατρόμαντις. — Compétence spéciale d'Asklépios. — Origine chthonienne de l'iatromantique dans la religion naturaliste. — Asklépios, héros Thessalien. — Les descendants d'Asklépios. — Les écoles des Asklépiades et les oracles d'Asklépios. — École et oracle de Trikka. — Diffusion du culte d'Asklépios dans le Péloponnèse. — Oracle d'Épidaure. — Rites oniromantiques d'Épidaure : l'incubation. — Histoire de l'oracle d'Épidaure. — Les Asklépiades de Cos : Hippocrate. — Oracle médical de Pergame. — Les prêtres et médecins de Pergame : Galien. — Le culte et l'oracle d'Esculape à Rome. — Les clients d'Asklépios. — La maladie du rhéteur Aristide. — La foi au siècle des Antonins.

De même qu'Apollon est le prophète de Zeus, la voix dont le gouverneur du monde se sert pour annoncer aux hommes

[*] La question est abordée en passant dans les histoires générales de la médecine, comme celles de K. Sprengel, Hæser et autres. Les travaux plus spéciaux sont :

H. Meibomius, *De incubatione in fanis Deorum medicinæ causa olim facta*. Helmst., 1659.

N. Fréret, *Sur la nature du culte rendu dans la Grèce aux héros, particulièrement sur celui d'Esculape*. 1747. (Hist. Acad. Inscr., XXI, p. 28-35).

Geucke, *De templis Æsculapii græcis*. Lips., 1790.

Sybrandus, *De necessitudine quæ fuit apud veteres inter religionem et medicinam*. Amstelod., 1841.

A. Gauthier, *Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples, chez les peuples de l'antiquité*. Lyon, 1844.

Th. Panofka, *Die Heilgœtter der Griechen*. 1843. *Asklepios und die Asklepiaden*. 1845 (Abhand. d. Berlin. Akad.).

F. G. Welcker, *Zu den Alterthümern der Heilkunde bei den Griechen*. Bonn, 1850 (Kleine Schriften, III, 1-237).

les arrêts du destin et les règles du devoir, de même, Asklépios est le délégué d'Apollon, son auxiliaire dans l'œuvre de la révélation. Mais, tandis que Zeus n'a point de secrets pour son fils bien-aimé, Apollon ne se décharge sur Asklépios que d'une partie de sa tâche et ne lui donne qu'un pouvoir mantique limité en conséquence. Appelé par Zeus à éclairer l'humanité, à soulager ses misères morales et physiques, Apollon garde pour lui le rôle de conseiller et de directeur des intelligences : il abandonne à son fils, qu'il est censé avoir engendré tout exprès[1], le soin plus vulgaire de guérir les maux du corps. « La médecine et la divination, dit Hippocrate, sont sœurs germaines, car ces deux sciences ont un même père, Apollon[2]. » Certains allaient même jusqu'à dire qu'Asklépios n'avait pas de clairvoyance qui lui fût propre, mais qu'il composait et appliquait des remèdes d'après les révélations de son père[3].

Apollon avait d'abord exercé lui-même les fonctions de

O. Jahn, *Die Heilgœtter*. Wiesbad., 1859 (Ann. d. Ver. f. Nass. Alterth. u. Gesch.).
G. von Rittershain, *Der medicinische Wunderglaube und die Incubation im Alterthume*. Berlin, 1879.

1) Menand., Rhet., *Epidict.*, p. 327. Olympiod., *Vit. Plat.*, p. 4, 42. — 2) Hippocr., *Epist. ad Philop.*, p. 909. Cf. Macrob., *Sat.*, I, 20, 5, et ci-dessus : Vol. I, p. 47. Apollon ἰατρόμαντις (Æschyl. *Eumen.*, 62), ἰατρός (Aristoph., *Av.* 584. *Plut.*, 11. C. I. Græc., 2134 a. *Bull. de Corresp. Hellén.*, 1878, p. 509). *Apollo Medice*, dans l'invocation des Vestales romaines (Macrob., I, 17, 15). L'ἰατρική dans la classification platonicienne des offices d'Apollon (ci-dessus, p. 6). *In deis ostenduntur... inventa, ut artium in Minerva, Mercurio literarum, medicinæ Apolline* (Quintil., III, 7, 8). Le rhéteur Ménandre (*loc. cit.*) indique les développements à donner sur ce thème : ὅτι τὴν ἰατρικὴν ὁ θεὸς ἡμῖν ἐξεῦρεν, avec les épithètes ordinaires du dieu. Παιάν, πέπων, ἀκεσώδυνος, σωτήρ, sans compter les autres, ἀλεξίκακος, ἐπικούριος, ἀποτροπαῖος, ἀκέσιος, οὔλιος. Cf. L. Lersch, *Apollon der Heilspender*. Bonn., 1848. C'est à Delphes qu'Hippocrate consacre, en souvenir de ses études anatomiques, un squelette en bronze (Pausan., X, 2, 6)) et que, plus tard, Érasistrate dépose un davier de son invention (Cælius Aurel., *Chron. et acut.*, II, 4). — 3) Philostr., *Vit. Apoll.*, III, 44, 1. Ce système est tout à l'honneur d'Apollon ; mais il suffit de l'exagérer un peu pour supprimer l'intermédiaire d'Apollon. On arrive ainsi à une théorie suivant laquelle Asklépios guérit au nom de Zeus (Aristid., *Orat.*, I, p. 9) ou se confond avec Apollon (Macrob., I, 20, 4).

prophète-médecin (ἰατρόμαντις), et il ne s'en était pas tellement dessaisi qu'il ne lui fût loisible de les continuer ou de les reprendre à l'occasion. Il ne dédaignait pas d'assister de ses conseils des blessés intéressants, comme Télèphe au temps de la guerre de Troie [1], comme Léonymos et Phormion de Crotone [2]; il avait même en Messénie un très ancien sanctuaire, assimilable à un oracle iatromantique, où, sous le nom d'Apollon Korydos, il guérissait les pélerins, en concurrence avec l'Asklépiéon voisin de Korone [3]. Mais, en général, à moins qu'il ne s'agît de maladies mentales, qui devaient être traitées par des purifications et expiations spéciales, ou d'affections étranges, comme le bégaiement de Battos [4] et la « phthisie » de l'empereur Galère [5], Apollon ne pratiquait point la médecine appliquée à des cas particuliers. Il se réservait d'agir, par une intervention aussi invisible qu'efficace, et autant à titre de destructeur des fléaux qu'en qualité de médecin, lors des épidémies qui dépassaient les ressources de la thérapeutique ordinaire. Les Athéniens restèrent persuadés qu'il avait arrêté la grande peste de 430 avant J.-C. [6], et les Phigaliens en disaient autant pour leur compte [7]. En pareil cas, les villes même qui possédaient des oracles d'Asklépios recouraient à ceux d'Apollon. C'est ce que firent, par exemple, les Épidauriens avant les guerres médiques [8], et, bien des siècles après, les habitants de Pergame [9].

Ainsi, quand la réflexion eut mis un peu d'ordre dans le chaos des religions locales et soumis leurs dieux à un semblant d'organisation hiérarchique, il fut entendu que la révélation appliquée à la médecine descendait de Zeus par

1) Schol., Aristoph., *Nub.*, 919. — 2) Pausan., III, 19, 12. Suid., s. v. Φορμίων. On a déjà constaté (ci-dessus, p. 130) que les Crotoniates étaient fort bien vus à Delphes. — 3) Pausan., IV, 34, 6-7. — 4) Herod., IV, 155. Schol. Pind., *Pyth.* IV, 1. — 5) *Apollo et Asclepius orantur... Dat Apollo curam...* Lactant., *Mort. persec.*, 33). — 6) Pausan., I, 3, 4. Cf. Macrob., I, 17, 15. — 7) Pausan., VIII, 41, 7-8. — 8) Herod., V, 82. — 9) Voy. ci-dessus, p. 261.

Apollon et s'adaptait aux besoins de chaque jour par l'entremise d'Asklépios. Afin de ne pas déranger ce système, fondé sur la division du travail, on enseignait que les puissances supérieures tenaient à ne pas reprendre les fonctions qu'elles avaient déléguées, qu'Apolion s'occupait rarement de médecine[1] et que Zeus n'en faisait jamais[2].

Il suffit d'énoncer une pareille doctrine pour montrer du même coup à quel point elle est artificielle et antipathique au génie grec. Elle dut paraître toute simple une fois que l'empire romain eut étendu sur le monde le mécanisme administratif dont César occupait le centre; mais, si l'on se replace au milieu des légendes multiples qu'on a ainsi tronquées, étouffées ou associées de force, on s'aperçoit que ni Asklépios, ni surtout Apollon ne sont les représentants nécessaires de la médecine révélée. Apollon ne l'est devenu que par un long circuit où sa personnalité n'était pas encore engagée au temps d'Homère[3], et Asklépios a plutôt risqué de perdre que d'accroître sa science médicale en recevant le titre de fils d'Apollon.

Le travail d'imagination que suppose la croyance à la médecine surnaturelle n'est pas si simple que l'on croit, et il y a plusieurs manières de concevoir l'action de la divinité,

1) Dans les cas cités plus haut (Télèphe, Léonymos, Phormion) la pythie se contente d'adresser les malades aux médecins qui doivent les guérir. Asklépios recommandé par la pythie (PAUSAN., II, 26, 7). — 2) *Quoniam quisque deorum id solum poterit quod in ipso est... non Jupiter medicinam, non Asclepius fulmen* (LACTANT., *Epist. ad Pentad.*, 2). — 3) Dans les poèmes homériques, les hommes ont pour médecins les Asklépiades Machaon et Podalirios; les dieux ont leur « guérisseur » à eux, Pæéon (Παιήων) que les mythographes postérieurs ont fini par identifier avec Apollon, mais qui est parfaitement distinct de celui-ci. Ce n'est pas, à coup sûr, Apollon qui fabriquerait ainsi des cataplasmes lénitifs pour la blessure d'Arès (*Iliad.*, V, 401. 900). Ce Pæéon avait fait souche de médecins en Égypte (*Odyss.*, IV, 231, passage qu'Aristarque voulait corriger pour y substituer Apollon Pæan au dieu subalterne). Hésiode distingue encore Apollon de Pæéon (SCHOL. HOM., *Odyss.*, IV, 231). Ce Pæéon ayant disparu de la mythologie, ceux qui ne voulaient pas le confondre avec Apollon l'identifiaient à Asklépios (SCHOL. NICAND., *Theriac.*, 685).

ou plutôt, — pour ne pas imposer aux anciens âges la métaphysique monothéiste, — l'action des dieux.

La terre qui, pour les Pélasges ou les Hellènes primitifs, était le dernier recours de la logique en quête d'une origine et d'une fin, renfermant en son sein tous les principes de la vie et reprenant tous les débris laissés par la mort, se trouvait être l'arbitre de la croissance ou de la dégénérescence de tous les organismes. Elle possède seule les talismans, pierres, herbes, drogues diverses, où se cachent les forces vitales : elle donne à qui il lui plaît ces engins merveilleux d'où s'échappe soudain, comme un ressort qui se détend, la vie ou la mort. Aussi, suivant une doctrine inconsciente qui reparaît et s'affirme avec plus d'énergie que jamais au déclin de l'hellénisme, les dieux chthoniens sont les dieux médecins par excellence. C'est pour cela que Déméter, que Pluton, que Dionysos, que Pan, que Sérapis, que, d'une manière générale, les *héros* descendus dans le sein de la terre, sont des guérisseurs[1]; c'est pour cela que l'incubation, avec ses songes et visions nocturnes, est restée, de tout temps, la méthode particulièrement affectée à la divination médicale[2].

Ce point de vue, qui est celui d'une religion naturaliste encore rivée à ses symboles, est trop étroit pour la religion arrivée à cette phase de libre fantaisie où les dieux, détachés des symboles, deviennent des personnes et des volontés indépendantes. Il y a alors réaction contre le sentiment de la nécessité immanente aux choses, sentiment qui, en face de la puissante nature, domine l'enfance et ressaisit la vieillesse de l'humanité. A ce degré de son développement, la religion risque d'oublier qu'il y a des lois naturelles et se plaît à

1) Voy. vol. II, (Déméter), p. 235; (Pluton), p. 372; (Dionysos), p. 379; (Pan), p. 387, et ci-dessous : *Oracles héroïques* et *Oracles de Sérapis*. — 2) Même en tant que science, la médecine passait pour avoir été révélée par voie oniromantique : διὰ τὴν τάξιν τῶν νύκτωρ ἐπιφανείων ἡ ἰατρικὴ τέχνη συνέστη ἀπὸ τῶν ὀνειράτων (IAMBLICH., *Myst.*, III, 3).

supposer que tout ce qui arrive est voulu par quelqu'un. Les religions de la Grèce se sont gardées de cet excès où se complaisent les démonologies orientales; mais elles pouvaient y conduire. Les individus et les sociétés se persuadaient aisément, en Grèce comme ailleurs, que les maladies, surtout celles qui affectaient un caractère épidémique, étaient l'effet du courroux de quelque divinité. Il fallait recourir, en pareil cas, non pas à la thérapeutique naturelle, mais aux expiations et aux prières. Quand l'Œdipe des tragiques, effrayé de la peste qui dépeuple Thèbes, envoie chercher Tirésias, ou quand l'Achille d'Homère prie Calchas de dire pourquoi la contagion décime les braves Achéens, ils demandent à la divination de découvrir les causes morales du fléau et non pas des drogues propres à détruire le ferment qui le propage.

Nous touchons ici à l'association d'idées qui a fait d'Apollon un dieu médecin, et même, pour certains, le médecin par excellence. Si tous les dieux sont capables de frapper et de guérir en cessant de frapper[1], il n'en est pas qui soit, sous ce rapport, plus redoutable qu'Apollon, seul ou aidé de sa sœur Artémis. Les flèches du dieu, symbole des rayons solaires, atteignent de loin et font des blessures mortelles. C'est pourquoi Apollon était regardé comme l'auteur aussi bien que comme le médecin des grandes épidémies[2]. Les Athéniens du temps de Périclès pensaient là-dessus comme les héros d'Homère[3]. Si donc la contagion est envoyée par

1) Les génies orientaux se glissent de leur personne dans l'organisme et le ravagent à leur gré : c'est la *possession* démoniaque, dont le christianisme a répandu la théorie dans le monde entier. Les dieux grecs frappent par le dehors et ne peuvent pas toujours réparer le mal qu'ils ont fait. Ainsi Athéna ne peut plus rendre la vue à Tirésias (vol. II, p. 30), tandis que Stésichore, affligé d'une ophthalmie pour avoir médit d'Hélène, obtient sa guérison au prix d'une palinodie (Pausan., III, 19, 13. Plat., *Phædr.*, p. 243). — 2) Strab., XIV, 1, 6. Macrob., I, 17, 10-22 : et ci-dessus, p. 273. Strabon attribue aussi à Apollon les suicides. Tout cela justifiait, par surcroît, l'étymologie ἀπολλύων. C'est, au contraire, un démon oriental qui cause la peste d'Éphèse (Philostr., *Vit. Apoll.*, IV, 10). — 3) Thucyd., II, 54.

Apollon, c'est de lui qu'il faut attendre le soulagement; si elle est l'œuvre de quelque puissance malfaisante, c'est encore l'archer divin qui peut le plus sûrement mettre en fuite ou tuer le monstre invisible; enfin, fût-elle un châtiment providentiel ou un coup aveugle du destin, c'est au révélateur, au prophète qu'il faut demander pourquoi l'on souffre et quel est le moyen d'abréger l'épreuve. Apollon est donc médecin, mais seulement parce qu'il est archer et prophète, et dans des conditions qui excluent la médecine proprement dite, c'est-à-dire, la guérison d'accidents pathologiques par l'emploi de substances matérielles.

Il était impossible de réduire ainsi l'art de guérir à l'examen de conscience et à la prière. L'instinct et la réflexion ramenaient également aux remèdes matériels, empruntés à la terre, et le progrès a consisté à modifier l'idée qu'on se faisait leur action. Il fallut du temps pour arriver à la notion de lois naturelles et de propriétés inhérentes par nature aux diverses substances. La magie précède partout la science, et les remèdes, aux mains des guérisseurs légendaires dont Mélampus est le type, agissent en vertu non pas de propriétés naturelles, mais d'une efficacité accidentelle attachée à leur substance par les incantations. Peu à peu, l'idée de propriété immanente et permanente se fait jour; mais elle n'arrive à se préciser que dans les écoles philosophiques. La légende et l'opinion moyenne du peuple hésitent toujours entre les deux extrêmes. Les clients des oracles médicaux ne savent jamais bien eux-mêmes si le traitement qui leur est ordonné les guérit parce qu'il est approprié à leur cas ou parce qu'il plaît à la divinité de les guérir de cette manière, pas plus que la légende n'explique si, dans ses dynasties de prophètes-médecins, le pouvoir médical est un privilége transmis avec le sang ou un secret transmis par tradition.

De toute manière, l'emploi des drogues à vertu magique ou

à propriétés naturelles ramène la médecine vers les dieux chthoniens. Apollon n'a rien à faire avec cette pharmacie dont la terre est le laboratoire ; il reste dans sa sphère lumineuse, et si l'on veut établir un rapport logique entre sa personne et l'art de guérir, il faut faire un long détour. Apollon ne peut être le dieu de la médecine qu'en tant que la médecine est une science et qu'Apollon révélateur est le père de toute science [1]. Il n'y a plus alors entre la médecine et la divination qu'un lien flottant et banal, insuffisant pour maintenir la combinaison des deux parties de l' « iatromantique [2]. »

Le fait est qu'en dépit de toutes les fluctuations de la théorie [3] et des libres essais de la pratique, la médecine révélée demeura attachée aux cultes des dieux chthoniens et

1) C'est dans ce sens que, suivant Hippocrate, la mantique et la médecine sont deux filles d'Apollon (voy. ci-dessus, p. 272). Celse lui-même n'ose pas écarter complétement la révélation de la médecine. Il distingue la médecine simple, qui vient d'Asklépios, et la science médicale, rendue nécessaire par la philosophie. - 2) Virgile est bien près de séparer l'iatromantique des facultés spécialesd'Apollon. Le dieu offre à Iapyx la prescience, sa cithare et ses flèches : le jeune homme préfère l'obscure médecine, l'art dont le dieu fait le moins de cas (Virg., *Æneid.*, XII, 391-404). Aristæos, fils de Pæéon [Apollon] et d'une nymphe, reçoit son éducation de Chiron et des Muses ; il est médecin sans être ni le disciple ni l'interprète de son père (Apoll. Rhod., II, 512-514. Schol., *ibid.*)— 3) Il y a encore une théorie éclectique, suivant laquelle chaque divinité pourrait prendre soin de ceux qui sont sous sa protection spéciale. Ainsi les jeunes filles, pour les maladies de leur sexe, se recommandaient à Artémis, « trompées par les devins » (Hippocr., *De virgin.*, t. VIII, p. 468 ed. Littré) : Aphrodite guérit l'ulcère survenu au menton de la courtisane Aspasie (Ælian., *Var. Hist.*, XII, 1) : Athêna guérit un ouvrier blessé à son service (Cf. vol. II, p. 403), etc..... Ceux qui tiennent à avoir des dieux spécialement adonnés à la médecine cherchent à partager les spécialités entre divers dieux et Apollon, de manière à contenter tout le monde. Suivant l'un, Chiron aurait inventé le pansement des plaies par les simples ; Apollon, l'oculistique, qui est aussi la spécialité d'Athêna ὀφθαλμῖτις, ὀπτιλέτις ; et Asklépios, la médecine clinique (Hygin., *fab.*, 174) : tel autre occupe Asklépios d'herbes et de drogues diverses (Plin., XXV, § 13. XXX, § 69) : tel autre enfin, distingue plusieurs Asklépios, l'un, grand chirurgien, l'autre, grand médecin et dentiste par dessus le marché, etc. (Cic., *Nat. Deor.*, III, 22. Io. Lydus, *Mens.*, IV, 90).

qu'Asklépios doit s'être formé à l'exercice de sa profession en dehors de l'influence apollinienne. Il a été, comme tant d'autres, conquis et adopté par la religion d'Apollon, mais ses affinités originelles le retiennent, lui, son serpent et son entourage, dans le groupe des divinités souterraines[1].

Si l'on s'enquiert des origines d'Asklépios, on s'aperçoit bien vite à quel point son art et lui sont indépendants d'Apollon.

Asklépios n'est encore pour Homère qu'un héros thessalien, « médecin irréprochable » qui a reçu les leçons du centaure Chiron et a transmis sa science à ses deux fils, Machaon et Podalirios[2], originaires de Trikka. La généalogie du héros était si contestable qu'elle resta toujours à l'état de problème non résolu. L'élève du centaure était, d'après les plus anciennes légendes, né à Trikka, d'un certain Lapithas, dont on fit, pour s'accommoder aux exigences de la religion apollinienne, un fils d'Apollon. Fils d'un Lapithe, élevé dans la grotte d'un Centaure, Asklépios est bien de la famille des génies des montagnes et des bois, tous plus ou moins autochthones, nés de la terre elle-même, dont les serpents, dragons et autres terrigènes, sont les compagnons ordinaires[3]. Il ne semblait pas appelé à une plus haute fortune qu'Aristæos, Hippolytos, Halon ou Alcon, héros sortis comme lui de l'école de Chiron. Mais il était dit que l'Hellade adopterait le héros thessalien et en ferait un dieu. Apollodore croyait savoir

1) On prend ici le contrepied de l'opinion de G. F. UNGER (Philol., *Suppl.*, II, p. 718) qui fait d'Asklépios un héros solaire et dérive 'Ασκλήπιος de αἴγλη-ἤπιος, « éclat doux et salubre. » Preller, qui tient aussi pour l'origine solaire, se contente de ἄλκω et ἤπιος (*Griech. Mythol.*, I² p. 403). Les emblèmes solaires, le feu du bûcher de Coronis, etc., ont été introduits dans la légende d'Asklépios par les légendes orientales concernant Eschmoun. — 2) HOM., *Iliad.*, IV, 194. 200-202. 219. II, 729-731. XI, 518. — 3) Le serpent d'Asklépios est connu de tout le monde : il est question aussi d'un dragon noir et vert nourri par Asklépios dans la grotte de Péléthronion sur le Pélion (NICAND., *Theriac.*, 438. SCHOL., *ibid.* EUTECN., *Metaph.*, *ibid.*).

qu'Asklépios avait reçu les honneurs de l'apothéose en même temps qu'Héraklès, cinquante-trois ans avant la guerre de Troie[1]. On lui attribua, pour justifier cette haute faveur, des exploits médicaux qui vont jusqu'à la résurrection des morts.

A côté de ces légendes, il y avait des réalités, c'est-à-dire, des familles qui prétendaient descendre d'Asklépios par les deux héros homériques, Machaon et Podalirios, et tenir de leurs ancêtres les secrets de leur art. Nous n'avons pas à examiner ici dans quels rapports se trouvait la science hiératique des Asklépiades vis-à-vis des empiriques sans tradition religieuse, comme étaient déjà les « démiurges » d'Homère, ni si les écoles de Crotone, de Rhodes, de Cnide et de Kyrène étaient aussi « laïques » qu'on le dit[2]. Ce qui est certain, c'est que les hommes précèdent les institutions et que les futurs oracles d'Asklépios seront fondés sur des cultes propagés par les Asklépiades.

L'histoire de ces descendants du héros divinisé ne peut plus être restituée ; mais, quand on songe qu'il y avait environ une douzaine de localités prétendant à l'honneur d'avoir vu naître Asklépios, on peut se tenir pour assuré qu'il y avait plusieurs dynasties d'Asklépiades et qu'elles se valaient sous le rapport de l'authenticité de leur origine. On n'entend parler d'eux que fort tard, à une époque où ils avaient pu dresser à loisir les généalogies qui les rattachaient aux héros de Trikka, Machaon et Podalirios ; et bientôt, leur titre devient un nom banal que l'on donne à tous les médecins[3], et qui tombe tout à fait dans le domaine public. La religion d'Asklépios est elle-même la plus jeune de celles qui ont grandi sur le vieux fonds des légendes nationales. Au commencement du v[e] siècle avant

1) Clem. Alex., *Strom.*, I, § 105. — 2) Cf. F. G. Welcker, *Op. cit.* — 3) Cf. Harless, *Medicorum veterum* Asclepiades *dictorum lustratio historica et critica*. Bonnæ, 1828.

notre ère, Asklépios n'est encore, aux yeux du grand théologien-poète, Pindare, qu'un héros habile, mais cupide, et qui a mal fini, ayant été foudroyé par Zeus pour avoir osé opérer une résurrection grassement payée[1]. Un demi-siècle plus tard, Asklépios est un dieu; ses héroons deviennent des temples et il guérit en tous lieux par la révélation, même sans le concours de ses descendants. C'est à ce moment que commence, à vrai dire, l'histoire des oracles d'Asklépios.

Il faut distinguer, en effet, entre un service de consultations médicales attaché par une corporation d'Asklépiades à une chapelle de leur ancêtre et un oracle proprement dit, c'est-à-dire, une source de révélation qui permet d'entrer en rapport avec la divinité elle-même. Les Asklépiades se disaient les dépositaires d'une science traditionnelle, qui faisait partie de leur héritage de famille et qu'ils juraient de ne pas divulguer aux profanes. Ils payaient de leur personne et songeaient d'autant moins à laisser faire le dieu qu'il s'agissait presque toujours d'opérations chirurgicales. Tout ce que les patients pouvaient demander au dieu, c'était l'anesthésie surnaturelle qui avait permis à Machaon d'opérer sans douleur sur le pied de Philoctète[2]. La révélation médicale, au contraire, dispensée en songe aux patients, n'allait à rien moins qu'à dépouiller de leur privilége les descendants d'Asklépios. Le dieu traitant directement ses malades, il ne restait plus aux Asklépiades que le rôle de prêtres ou d'exégètes, rôle dans lequel il n'était pas difficile de les remplacer. C'est en effet ce qui arriva; car les familles d'Asklépiades ne purent se multiplier dans la même proportion que les Asklépiéons dont a compté près d'une centaine[3]. A l'époque où furent érigés ces sanctuaires, on ne tenait plus compte de

1) Pind., *Pyth.*, III, 5-58. — 2) Tzetzes ad Lycophr., 911. — 3) Cf. Th. Panofka, *Asklepios und die Asklepiaden*, p. 271-361. L'auteur compte 90 sanctuaires d'Asklépios, dont 12 berceaux du dieu, et la science épigraphique allonge tous les jours cette liste.

l'ancienne croyance qui attachait la révélation au sol; Asklépios était partout révélateur, et il l'était par la plus mobile et la plus cosmopolite des méthodes, de sorte que chacun de ses temples put devenir un oracle.

Ainsi, la révélation médicale, loin d'avoir été pratiquée dès l'origine par les Asklépiades, s'accrédita malgré eux et au détriment de la science qui se formait entre leurs mains. Elle paraît s'être généralisée sous l'influence de l'Égypte, où l'incubation était pratiquée dans les sanctuaires d'Isis et d'où allait venir bientôt le culte de Sérapis, rival d'Asklépios. Les Hellènes connaissaient déjà l'incubation, pratiquée notamment dans les oracles héroïques; mais le développement extraordinaire de l'iatromantique coïncide avec le moment où ils s'éprirent pour la sagesse égyptienne d'une admiration sans bornes[1]. Ils pouvaient, cette fois, se couvrir d'un texte d'Homère qui vante l'Égypte comme étant le pays des drogues et des savants médecins, ceux-ci descendant de Pæéon lui-même[2]. Les Asklépiades durent céder à l'entraînement général. Il est probable qu'ils commencèrent par le système de transaction dont nous avons déjà rencontré des exemples, et qui consiste à placer, entre la divinité et le client, le prêtre, chargé de rêver pour le compte du dernier[3]; mais il leur fallut bientôt, pour soutenir la concurrence, ouvrir les portes de leurs temples aux dormeurs et avoir l'air de conduire leur traitement d'après des visions incohérentes.

1) On ne trouve pas de témoignage concernant l'incubation dans les temples d'Asklépios avant celui d'Aristophane, qui fait guérir *Plutus* de cette manière. Le comique se moque là d'une dévotion toute neuve. Sophocle s'éprit d'un très grand zèle pour Asklépios (Plut., *Numa*, 4. etc.) et pour le héros Alcon qui avait été aussi à l'école de Chiron. Il paraît que Sophocle lui-même, après sa mort, devint à son tour le héros *Dexion*, ἀπὸ τῆς τοῦ Ἀσκληπιοῦ δεξιώσεως (Etym., M. s. v.). Cf. Th. Panofka, *Dexion ou Sophocle héros : Sophocle prêtre du héros Alcon* (Ann. Instit. Corr. Archeol., 1847, p. 205-215). Paucker, *De Sophocle medici herois sacerdote*. Dorpat, 1850. — 2) Voy. ci-dessus, p. 274, note 1. — 3) Cf. Vol. II, p. 373. 380.

Les Asklépiades ont donc eu longtemps leur histoire à part, distincte de celle des oracles d'Asklépios qui commence là où finit, sinon leur tradition héréditaire, du moins, leur privilége exclusif[1]. D'un autre côté, l'histoire de la révélation médicale, détachée de celle des Asklépiades, se réduirait, avec les renseignements dont nous disposons, à une simple nomenclature de temples, dont bien peu ont eu la notoriété modeste de l'Asklépiéon d'Athènes, illustré au moins par les plaisanteries d'Aristophane[2]. Nous allons user d'une méthode éclectique et, pour donner une idée des oracles d'Asklépios, choisir les plus renommés de ces instituts, ceux qui ont été à la fois des écoles d'Asklépiades, ou des délégations de ces écoles, et des oracles oniromantiques. Épidaure, Cos, Pergame et Rome suffiront amplement à ce dessein.

La mythologie grecque a fait naître le dieu de la santé dans des dieux élevés, riants, rafraîchis par des sources vives. Tel était le site où s'élevait Trikka, sur les bords d'un affluent du Pénée. Trikka est le foyer primitif du culte d'Asklépios. Mais la Thessalie, après avoir été, pour ainsi dire, le berceau de l'hellénisme, s'était trouvée peu à peu en dehors du mouvement intellectuel qui achevait ailleurs la culture nationale. Aussi, les traditions empruntées à la Thessalie perdaient-elles bien vite leur marque d'origine : les poètes

1) Je m'aperçois, au dernier moment, que cette distinction, pour ne pas dire hostilité, entre les Asklépiades et les oracles médicaux, est déjà constatée par H. Hæser, *Gesch. der Medicin*, 3e édit. [1874] I, p. 72. M. Hæser va même trop loin en affirmant que les Asklépiades n'ont jamais eu rien de commun avec les prêtres d'Asklépios ou les confréries d'Asklépiastes. — 2) Il y eut au moins deux Asklépiéons, et peut-être trois, pour les malades d'Athènes, du Pirée et de Munychie, sans compter les héroons des trois héros médecins, Alcon, Aristomachos et Toxaris. On a retrouvé, dans ces dernières années, sur l'emplacement de l'Asklépiéon d'Athènes de nombreux ex-votos. Cf. P. Girard, *Ex-voto à Esculape* (Bull. Corr. Hellen., 1878, p. 65-94). *Catalogue descriptif des ex-voto à Esculape trouvés sur la pente méridionale de l'acropole* (*ibid.*, p. 156-169). P. Girard et J. Martha, *Inventaires de l'Asklépieion* (*ibid.*, p. 418-445).

les transplantaient dans les régions plus centrales. C'est ainsi que le berceau d'Asklépios fut transporté à Épidaure, en Arcadie, ou en Messénie. Hésiode l'avait déjà détaché de Trikka et rapproché de la côte [1]. Pindare s'en tient encore à la topographie hésiodique. C'est à Lakereia, près du lac Bœbias, qu'il place la dramatique histoire de Coronis, mère d'Asklépios, amante infidèle et victime du vindicatif Apollon [2].

Trikka n'en conserva pas moins son culte et probablement ses Asklépiades. Hérennius Philon de Tarse, un médecin du temps de Tibère, invoque encore, en formulant une certaine recette, la tradition de « ceux de Trikka [3]. » Mais l'école thessalienne, comme celle du légendaire Chiron, vit ses élèves ou ses imitateurs se disperser dans le monde grec, et elle ne put même garder sur ses colonies scientifiques le droit de préséance qu'on reconnaissait d'ordinaire aux métropoles. Les Messéniens, sous prétexte que Nestor avait sauvé Machaon blessé [4], s'approprièrent le souvenir et sans doute la descendance du héros Asklépiade, mais sans effacer tout-à-fait la tradition thessalienne. Ils transportèrent Trikka chez eux sans lui enlever son nom [5]. Épidaure prétendît s'affranchir de toute réminiscence importune et devenir elle-même la métropole de l'iatromantique.

Le Péloponnèse avait accueilli le culte d'Asklépios avec un empressement dont témoignent les nombreux sanctuaires élevés dans la péninsule au dieu médecin. De tous ces sanctuaires, le plus célèbre, celui qui devint le centre de la thé-

1) Hesiod. ap. Strab., IX, 5, 22; XIV, 1, 40. Schol. Pind., *Pyth.*, III, 59. 48. — 2) Pind., *Pyth.*, III, 5-58. — 3) Galen., lib. IX, p. 297. On trouve sur une médaille un Hermogène Trikkas, médecin de Smyrne, qui a l'air d'être pourvu de ce surnom à titre honorifique (Bœckh, ap. C. I. Gr., II, p. 768). — 4) Hom., *Iliad.*, XI, 506. 598. 651. — 5) Strab., VIII, 4, 4. Pausan., IV, 3, 1-2. Les Messéniens plaçaient à Trikka le lieu d'origine d'Asklépios, le tombeau de Machaon à Gérénia, et celui des Machaonides, Nicomachos et Gorgasos, à Pharæ. Cf. ci-dessous, *Oracle de Podalirios*.

rapeutique surnaturelle dans la Grèce d'Europe, fut le temple d'Épidaure. De vieilles traditions rapportaient que la ville s'était d'abord appelée Epikaros et qu'elle devait son nom usuel au dieu « fort comme un taureau (ἐπίταυρος) » qu'elle hébergeait. Cette étymologie par trop commode ne nous apprend rien, et nous préférerions de beaucoup quelques renseignements sur l'immigration thessalienne qui apporta probablement le culte d'Asklépios dans cette ville peuplée successivement de colons ioniens, cariens et doriens. L'immigration thessalienne se trouve représentée dans la légende locale par Phlégyas, père de Coronis. Enceinte d'Asklépios, fruit de ses furtives amours avec Apollon, Coronis avait été amenée dans le Péloponnèse par son père qui venait explorer le pays avec des arrière-pensées de conquête. Elle avait accouché sur une montagne qui porta depuis le nom de Titthion[1], et l'enfant, gardé par le chien, allaité par les chèvres du berger Aresthanas, fut bientôt découvert par le berger lui-même, lequel recula devant l'auréole divine dont était entourée la tête d'Asklépios. On sut bientôt que l'enfant céleste guérissait les malades et ressuscitait les morts[2]. La version des Épidauriens avait contre elle toutes les prétentions rivales, mais l'authenticité en fut démontrée par le succès. L'oracle de Delphes, en la confirmant à son tour[3], ne fit que se ranger du côté du plus fort.

Le sanctuaire ou hiéron d'Asklépios était à deux heures de marche de la ville, du côté du sud-ouest, au pied du Titthion. La libéralité des fidèles guéris par le dieu avait transformé la vallée en un jardin splendide qui ne ressemblait guère aux tristes asiles où les modernes ont jusqu'ici confiné la souffrance. On en avait écarté avec soin les scènes de deuil et les douleurs poignantes : il était défendu d'y naî-

1) Τίτθιον=τιτθίον=*mamilla*. — 2) Pausan., II, 26, 3-6. — 3) Voy. ci-dessus, p. 136, note 1.

tre et d'y mourir. Les chapelles, les autels, statues, stèles votives, attestaient les miracles opérés et donnaient raison à toutes les espérances. Polyclète y bâtit un théâtre et, au pied de la grande terrasse du temple, on avait ménagé un Stade destiné à la célébration des fêtes d'Asklépios. Dans le temple même se voyait la statue chryséléphantine du dieu, œuvre de Thrasymède de Paros. Attenant à l'édifice était le lieu où dormaient les consultants, dans l'attente des songes envoyés par le dieu. Il est probable qu'à l'origine les clients couchaient dans le temple même, usage conservé par la plupart des Asklépiéons.

Nous connaissons mal les purifications et autres observances qui étaient imposées avant, pendant et après les consultations, observances qui, aux mains de prêtres habiles, pouvaient constituer un traitement efficace. Nous savons seulement que l'oracle ne fonctionnait pas en tout temps, car il fallait bien, là comme ailleurs, sous peine de déclarer la guerre aux autres oracles, admettre des absences du dieu. Quant à l'incubation elle-même, qui était la méthode réglementaire, elle ne pouvait manquer d'aboutir. Les légendes dont le patient était étourdi, la nouveauté du spectacle, l'attente et l'inquiétude qui excitaient ses nerfs, suffisaient amplement pour amener le rêve surnaturel. Il s'endormait en songeant au serpent mystérieux qui était le compagnon, le symbole et souvent la forme même du dieu, au groupe de génies bienfaisants qui constituaient le cortége d'Asklépios, à son épouse Épione, à ses filles Hygieia, Iaso, Panacée, Æglé, à son aide ordinaire, Akésios, et à tous les miracles advenus en pareil lieu. Le matin, au chant du coq, oiseau cher à Asklépios, il allait porter aux prêtres le songe qu'il avait eu, et ceux-ci se chargeaient de convertir ses visions en ordonnances sensées.

Il pouvait se faire que le dieu donnât directement au pa-

tient sa réponse écrite et scellée. Du moins, Asklépios fit très spirituellement usage de cette méthode le jour où il remit à la poétesse Anyte une lettre à l'adresse de Phalysios de Naupacte, qui avait à peu près perdu la vue. C'était un ordre écrit de payer à la messagère deux mille statères d'or, et Phalysios compta la somme, enchanté de constater qu'il était guéri en lisant de ses yeux le billet[1]. Enfin, surtout dans les siècles de décadence où le merveilleux remplaçait partout les lois naturelles, la *théophanie* se substituait au songe. Le malade se réveillait guéri par le dieu lui-même. C'est ainsi que le philosophe Proclus fut délivré de sa goutte par l'attouchement divin[2].

Aristophane ne croyait pas, sans doute, que le traitement qu'il applique à Plutus deviendrait d'un usage aussi général. Les rites iatromantiques, respectables aux yeux de la foi, étaient de ceux qui tournaient facilement au grotesque, et les comiques athéniens ne se firent pas faute d'exploiter cette mine. Bien qu'Athènes eut intercalé, dans les fêtes des Mystères, un jour appelé les *Epidauria*, jour où Asklépios lui-même s'était fait initier, on se moquait au théâtre des miracles auxquels plus d'un spectateur croyait en son for intérieur. On sait avec quelle liberté d'expression Aristophane décrit la visite nocturne d'Asklépios à ses clients en son temple d'Athènes; les pièces composées par Alexis, Antiphane, Théophile, sous les titres d'Ἐπιδαύριος ou Ἐπίδαυρος[3], n'étaient probablement pas plus respectueuses pour la thérapeutique révélée. Quand Asklépios veut faire bonne figure au théâtre, il est obligé de se commander une tragédie à un poète qu'il vient de guérir, Aristarque de Tégée, contemporain de Sophocle[4].

Mais ce scepticisme bénin ne menaçait guère la prospérité

1) Pausan., X, 38, 13. — 2) Marin., *Vit. Procl.*, 31. — 3) *Fragm. comic. græc.*, ed. Meineke. — 4) Ælian., *fragm.*, 101.

d'Épidaure. Les Athéniens savaient trop bien ce qu'il leur en avait coûté pour avoir assiégé avec Périclès la « sainte Épidaure[1], » et tout le monde reconnaissait que les Asklépiades étaient, en définitive, les meilleurs médecins du monde. Il s'était formé dans ces dispensaires, à l'ombre de la religion, une tradition médicale. Les archives sacerdotales conservaient la mention des remèdes prescrits[2], et l'habitude prise par les clients de consacrer en ex-voto l'image de la partie malade avait transformé les Asklépiéons en musées pathologiques.

Nous ne pouvons que rappeler ici ce qui a déjà été dit plus haut, à savoir, que la foi prenait facilement son parti des insuccès. On avait le choix entre deux explications toutes deux excellentes. Il y avait des maladies que le dieu ne pouvait pas et d'autres qu'il ne voulait pas guérir. Depuis qu'il avait été averti par la foudre de Zeus que nul ne devait troubler l'ordre des destins, Asklépios se gardait de sauver les malades dont l'heure était venue autant que de ressusciter les morts. Il abandonnait également ceux qui devaient leurs maux à leurs vices et qui étaient, à un titre quelconque, indignes de sa commisération[3]. Enfin, le dieu faisait des absences et ne répondait pas des cures entreprises sans lui[4]. La vogue des oracles d'Asklépios n'avait à redouter que la concurrence des autres divinités médicales. Elle fut à son apogée vers le temps d'Aratos, qu'on disait fils du dieu[5].

1) Plutarch., *Pericl.*, 35. — 2) Voy., pour Épidaure, Pausan., II, 27, 3. — 3) Philostr., *Epist.*, 18, 1. Le Cappadocien de Plaute s'écrie :

Migrare certumst nunc iam ex fano foras
Quando Aesculapi ita sentio sententiam
Ut qui me nihili faciat nec salvom velit. (Plaut., *Curcul.*, 216-218).

— 4) Voy. la ridicule histoire de la femme à qui les prêtres d'Épidaure ne pouvaient plus remettre la tête, coupée par eux en l'absence d'Asklépios, lequel revient et les tire d'embarras après les avoir réprimandés (Ælian., *Hist. An.*, IX, 33). Les *Apocryphes* attribuent à Jésus une cure analogue. — 5) Pausan., IV, 4, 4. Il n'y avait pas longtemps que les Romains étaient venus chercher à Épidaure leur Esculape.

Le sanctuaire d'Épidaure s'enrichit rapidement. La clientèle y affluait et faisait vivre non-seulement les prêtres, mais encore une foule de praticiens plus ou moins indépendants qui jouaient le rôle d'exégètes et profitaient du renom de la ville[1]. On sait ce qui advient aux temples opulents. Paul-Émile se contenta de regarder[2], mais d'autres eurent moins de scrupules. Il y avait longtemps que l'effronté Denys de Syracuse, après avoir enlevé à Zeus Olympios son manteau d'or, sous prétexte qu'un habit de laine était plus hygiénique, avait emporté la barbe d'or d'Asklépios en disant que le fils d'un père imberbe ne devait pas porter de barbe[3]. Mummius, les pirates ciliciens, plus tard, Néron, trouvèrent l'hiéron d'Épidaure assez riche pour lui faire des emprunts forcés. En revanche, Antonin, avant même de monter sur le trône, y éleva de nombreuses constructions, le « Bain d'Asklépios, » la chapelle des Épidotes, c'est-à-dire, des génies auxiliaires, le temple d'Apollon-Asklépios-Hygieia réunis en triade égyptienne, et un hôpital où il fut enfin permis de naître et de mourir[4].

Les libéralités d'Antonin rendirent à l'oracle une nouvelle jeunesse[5]. Les riches Romains, en quête de santé ou de distraction, prirent volontiers le chemin d'Épidaure, où ils trouvaient des médecins habiles, un beau site, un air pur, et souvent des gens naïfs qui ravivaient la foi chez les uns et amusaient les autres.

Mais le grand ennemi des oracles helléniques, le christianisme, allait mettre fin à ce concours. Il n'y avait pas de

1) On dirait que l'oracle laissait de préférence aux médecins libres la clientèle locale. Ce sont des praticiens de ce genre qui traitent, au siècle d'Alexandre, l'androgyne épidaurien Callo ou Callon (Diod.. XXXII, *Excerpt.*, *Phot.*, p. 520). — 2) Liv., XLV, 28. — 3) Cic., *Nat. Deor.*, III, 34. — 4) Pausan., II, 27, 6. — 5) Sur la vogue d'Épidaure à l'époque, voy. Hertzberg, *Gesch. Griechenlands*, II, p. 213. Marc-Aurèle (V, 8) atteste qu'on entend souvent parler des ordonnances d'Asklépios.

ménagements à attendre de la foi nouvelle : ceux qui l'avaient embrassée n'auraient pas voulu de la santé même s'il avait fallu la demander aux idoles ou aux idolâtres. Asklépios était d'autant plus odieux aux chrétiens que ses temples étaient alors le rendez-vous des philosophes et que les controversistes païens opposaient de préférence ses miracles à ceux du Christ. Épidaure sentit le danger et resta obstinément attachée à l'hellénisme. Lorsque Marinos s'enfuit d'Athènes par crainte de la populace chrétienne, c'est à Épidaure qu'il se réfugia[1].

Enfin, Asklépios se tut. Ses serpents purent ramper à leur aise sous les ruines de l'hiéron qui ont gardé jusqu'aujourd'hui leur nom antique mais ne rappellent aucune illustration comparable à celle que vaut aux Asklépiades de Cos le grand nom d'Hippocrate.

Cos devait être, au point de vue religieux, une colonie d'Épidaure, mais on s'épargnait toute recherche à ce sujet en faisant venir Asklépios lui-même dans l'île[2]. Le dieu y portait surtout le nom de « Sauveur (Σωτήρ), » que l'on trouve sur les monnaies indigènes[3].

L'Asklépiéon de Cos était situé dans un faubourg de la ville. Il était rempli d'ex-votos et d'œuvres d'art, parmi lesquelles l'*Antigone* et l'*Anadyomène* d'Apelle, qui était un enfant du pays. Ces richesses sont un témoignage incontestable de la réputation dont jouissaient les Asklépiades de Cos, réputation qui paraît même avoir éclipsé, à certaines époques, celle d'Épidaure. On voit, en effet, les Épidauriens envoyer des députés à l'Asklépios de Cos, sans doute dans quelque conjoncture difficile où de nombreux insuccès faisaient croire le dieu absent de l'hiéron d'Épidaure[4].

1) Damasc., *Vit. Isid.*. § 277. — 2) Tac., *Annal.*, XII, 61. — 3) Mionnet, II, n. 62-64, p. 238. — 4) Pausan., III, 23, 6. Ou bien c'est là un souvenir de l'importation du culte d'Asklépios à Cos par Épidaure, les rapports étant renversés, comme il arrive souvent, dans la légende.

Les Asklépiades de Cos prétendaient descendre d'Asklépios et, par les femmes, d'Héraklès. Ils citaient parmi leurs grands hommes ce Nébros que l'oracle de Delphes avait envoyé chercher durant la première guerre sacrée pour empoisonner les Kirrhéens, et qui, comme salaire de ce bel exploit, avait reçu de Pytho, pour sa corporation, les privilèges des hiéromnémons[1]. Ce n'est pas Hippocrate qui nous a transmis ce récit probablement légendaire; il eût été le premier à en rougir.

Hippocrate, celui qu'on appelait déjà « le Grand » au temps d'Aristote, suffit à la gloire du corps médical de Cos. L'histoire de l'oracle, si l'Asklépiéon fut jamais un oracle, ne s'aperçoit guère à travers la biographie, d'ailleurs incertaine, du grand homme. Une anecdote assez ridicule prétend qu'Hippocrate, après avoir compulsé les archives de l'Asklépiéon de Cnide, les avait livrées aux flammes : en mettant Cos à la place de Cnide, on avait deux légendes pour une[2]. S'il faut chercher un fondement historique à de pareilles billevesées, on peut croire que le temple de Cos fut incendié du temps d'Hippocrate.

Nous n'attribuerons à la divination médicale aucun droit sur la vie et les travaux d'Hippocrate. Nul n'a été, plus que l'illustre médecin, ennemi des pratiques superstitieuses et des charlatans. Il ne croit pas les songes inutiles comme moyen de diagnostic, attendu que l'état du corps réagit sur les impressions du rêve et se révèle par elles; mais on peut être assuré que l'incubation n'est pas sa méthode clinique. On peut même se demander si les Asklépiades de Cos ont réellement accepté, par condescendance pour ceux qui voulaient être trompés, les rites iatromantiques.

On n'entend plus parler, durant de longs siècles, de l'Asklépiéon de Cos. Les Romains vinrent y jeter un regard fur-

1) Ps. Hippocr., *Epistol.* (IX, 408). — 2) Soran., *Vit. medic.* Plin., XXIX, § 4.

tif en 171, pour y rechercher des partisans de Persée, car le temple jouissait, comme celui d'Épidaure, d'un droit d'asile universellement reconnu. Si les Romains respectèrent alors cet antique privilège, ils en furent largement récompensés un siècle plus tard, car l'Asklépiéon servit de refuge à nombre de Romains pendant le massacre général ordonné par Mithridate [1]. Le roi de Pont ne se fit pas faute de rançonner la ville et le temple; il mit la main sur les trésors qu'y avait déposés Cléopâtre [2].

Délivré par Lucullus des bandes asiatiques, l'Asklépiéon perdit, aux querelles qui amenèrent la chute de la république romaine, son plus bel ornement, les arbres séculaires qui ombrageaient ses jardins. Un des meurtriers de César, P. Turullius, les coupa pour en construire des vaisseaux [3]. Il fut livré plus tard à Octave et exécuté à Cos même, expiant ainsi le régicide et le sacrilège. Malheureusement, Octave-Auguste eut envie de l'*Anadyomène* et il fallut accepter le marché qu'il proposait, une réduction de cent talents sur un tribut arbitrairement fixé [4].

En un temps où le goût des œuvres d'art devenait général, Cos y perdait un de ses attraits. Du reste, la décadence était visible. Un tremblement de terre, survenu l'an 5 avant J.-C., fit des dégâts considérables : l'industrie des mousselines languissait : Cos en était à demander l'aumône. Claude, à la requête de son médecin Xénophon de Cos, l'exempta d'impôts [5]. Mais, après le grand tremblement de terre de l'an 155, Antonin eut beau faire; c'était la ruine définitive. Au temps de Philostrate, l'île appartenait tout entière à un seul propriétaire. Le christianisme trouva parmi cette population appauvrie des âmes dociles. Cos devint le siège d'un évêché; mais les fléaux

1) Tac., *Annal.*, IV, 14. Ailleurs, les Romains avaient été massacrés jusque dans les temples (Appian., *B. Mithrid.*, 23). — 2) Appian., *ibid.* — 3) Val. Max., I, 1, 19. — 4) Strab., XIV, 2, 19. — 5) Tacit., *Annal.*, XII, 61.

naturels ne cessèrent pas pour cela de sévir. On vit se succéder les tremblements de terre et les pestes. Il se trouva sans doute quelques fidèles de l'hellénisme pour regretter le temps où Poseidon était moins irrité et où Asklépios venait au secours de l'humanité souffrante.

L'Asklépiéon de Pergame n'a pas eu une destinée moins brillante que celui d'Épidaure, dont il continuait la tradition en la combinant avec le culte nouveau de Sérapis. Il avait été fondé à une époque assez récente par un certain Archias qui, ayant été guéri à Épidaure, avait apporté en Mysie le culte de son bienfaiteur [1]. Asklépios y était honoré sous le nom de Zeus Asklépios, concurremment avec son père, Apollon Kalliteknos, sa fille Hygieia et son génie auxiliaire Télesphoros [2].

La prospérité du sanctuaire de Pergame ne commença que quand la ville, jadis insignifiante, devint la capitale d'un royaume gouverné par des princes lettrés et amis des sciences. Les Attalides firent de Pergame un centre intellectuel rival d'Alexandrie et s'occupèrent personnellement d'études scientifiques. Le dernier roi, Attalos Philométor, devait être un des habitués de l'Asklépiéon, car il avait le goût de la toxicologie. En un temps où les rois avaient tous des manies de désœuvrés, au lieu de jouer de la flûte, de peindre ou de tourner, comme certains, il « cultivait les plantes vénéneuses, non-seulement la jusquiame et l'hellébore, mais aussi la cigüe, l'aconit et le dorycinium : il les plantait ou semait lui-même dans ses jardins; il s'appliquait avec un soin extrême à connaître les propriétés de leurs fruits et de leurs sucs, et il les cueillait lui-même en la saison [3]. » C'est pour flatter le goût du roi que Nicandre de Colophon écrivit deux poèmes toxicologiques, les *Theriaca* et

1) PAUSAN., II, 26, 8. — 2) Cf. D'EGLY, *Remarques sur le héros Télesphore* (Hist. Acad. Inscr., XXI, p. 26). — 3) PLUTARCH., *Demetr.*, 20.

les *Alexipharmaca*. L'influence d'Asklépios se faisait sentir ainsi jusque dans les préoccupations royales.

Les Romains firent leur possible pour sauvegarder la prospérité de la ville dont ils firent le chef-lieu de la province d'Asie. Ils conservèrent à l'Asklépiéon son droit d'asile, lors de la révision des privilèges sous Tibère : mais ils ne songèrent pas à restituer à Pergame la bibliothèque des Attalides qu'Antoine avait transportée à Alexandrie. Sous Néron, le courageux proconsul Barea Soranus défendit les œuvres d'art qui ornaient le temple contre le commissaire impérial Acratos, mais il paya de sa tête le désappointement du terrible collectionneur [1]. Ce n'est pas le miroir et les boucles de cheveux de Flavius Earinus, l'eunuque favori de Domitien [2], qui eussent compensé la perte de tant de chefs-d'œuvre.

Il est difficile de faire le départ de ce qui, dans la célébrité médicale de Pergame, revient à l'oracle et de ce qui doit être adjugé aux médecins groupés autour de ce centre d'attraction. On voit bien qu'Asklépios donne des consultations iatromantiques, de compte à demi avec Sérapis. Il apparaît à Polémon le sophiste et lui ordonne de boire chaud s'il veut guérir de son arthrite [3]; Lucien dit qu'Asklépios tient un hôpital à Pergame [4], et Caracalla, à qui il fallait des remèdes surnaturels, « se transporta à Pergame d'Asie, voulant user des soins d'Asklépios, et une fois là, s'y reput de songes tant qu'il voulut [5]. » La source d'eau chaude qui produisait des cures merveilleuses jaillissait près du temple [6], et c'est là sans doute qu'on avait inventé les « étrilles » hydrothérapiques qui portaient partout le nom de Pergame [7]. C'est bien aussi l'oracle qui, s'il en faut croire Philostrate, envoie des

1) Tac., *Annal.*, XVI, 23.—2) Martial., IX, 16. Stat., *Silv.* III, 4. — 3) Philostr., *Vit. Soph.*, II, 26, 2. Le sophiste répond plaisamment au dieu : « que ferais-tu, si tu soignais un bœuf? » — 4) Lucian., *Icaromen.*, 24. — 5) Herodian., IV, 8, 3. — 6) Aristid., *Orat.*, XXVII, 24. — 7) Martial., XIV, 51.

malades au thaumaturge Apollonios de Tyane [1]. Mais, d'autre part, il est évident qu'à côté de l'officine de révélation, il y avait des médecins qui devaient plus à Hippocrate qu'à Asklépios. Il suffit de nommer Galien, qui représente bien la science du temps et du lieu, familière avec la physiologie mais accommodante pour le merveilleux.

Fils d'un architecte, Claudius Galenus se voue à la médecine sur la foi d'un songe fait par son père, songe qui paraît bien indiquer l'intervention d'Asklépios. Il continue à croire à l'efficacité des ordonnances divines, mais il a le bon sens de se mettre à une autre école. Il commence ses études à Pergame, les poursuit à Smyrne, à Corinthe, à Alexandrie, sous la direction de maîtres appartenant à différentes écoles. Revenu dans sa patrie à l'âge de vingt-huit ans, il est nommé, non pas précisément prêtre d'Asklépios, mais médecin du « gymnase » attenant au temple et des gladiateurs publics. Devenu médecin de Marc-Aurèle, il allégua, pour ne pas suivre le prince chez les Marcomans, un songe qui a bien l'air d'être signé encore du nom d'Asklépios. Deux siècles plus tard, Pergame produit Oribase, le médecin de Julien. Il est probable que ces vocations se sont décidées sous l'influence de l'Asklépiéon et, quand l'oracle n'aurait pas servi à autre chose, il devrait être cité parmi les institutions utiles.

Le nom de Rome apparaît souvent dans l'histoire des oracles. Il faut lui faire une place à part dans celle des oracles d'Asklépios. De tous les dieux grecs, Asklépios est le seul qui ait eu à Rome un oracle en activité, pourvu de rites grecs, qui était comme un fragment de la patrie hellénique incrusté au centre du Latium.

Pendant longtemps, les Romains s'étaient contentés de recommander leur santé à Jupiter, à Mars *Averruncus*, à la déesse Sabine *Salus*, à Minerve *Medica*, à *Bona Dea*, à la déesse

1) Philostr., *Vit. Apoll.*, IV, 1, 1.

Meditrina, à la nymphe *Carna* et, suivant les cas, à ces nombreux génies des *Indigitamenta* qui veillent sur les diverses fonctions physiologiques. Lorsqu'ils connurent Apollon, le pouvoir médical du dieu fut ce qu'ils apprécièrent le plus en lui. Leurs Vestales invoquaient le dieu sous les noms de *Medicus* et de *Pœan*[1]. Le premier temple qui lui fut élevé à Rome (429) le fut par suite d'un vœu fait « pour la santé du peuple[2]. » Enfin, à la suite d'une peste (293), les livres sibyllins conseillèrent aux Romains d'aller chercher à Épidaure Asklépios, sur qui Apollon paraissait s'être déchargé de ses fonctions de médecin.

Les envoyés romains furent bien accueillis à Épidaure. Lorqu'ils furent en présence de la statue du dieu, le serpent sacré parut sortir du piédestal et les suivit à travers la ville jusqu'au port, où il s'embarqua avec eux. Le serpent s'échappa à Actium et alla s'enrouler autour d'un palmier dans un bois sacré d'Apollon, à l'endroit où s'éleva plus tard un temple d'Esculape. Il revint ensuite sur le navire et aborda en nageant à l'île du Tibre, où il disparut[3]. C'est là que les Romains élevèrent le temple de leur Esculape. L'île tout entière rappelait, par sa forme artificiellement régularisée, le vaisseau qui avait apporté le serpent mystérieux, et au centre trônait le dieu hellénique, couronné de laurier et appuyé sur son bâton traditionnel, ayant à ses côtés Hygia-Salus.

Le service des consultations oniromantiques dut s'établir avec quelque difficulté. L'oracle fut surtout fréquenté par

1) Macrob., I, 17, 15. — 2) Liv., IV, 25. — 3) Liv., X, 47. Val. Max., I, 8, 2. Strab., XII, 5, 3. Ovid., *Fast.* I, 291. *Metam.*, XV, 622, sqq., etc. Cf. Schlüter, *De Aesculapio a Romanis adscito*. Arnsberg., 1833. Il a été souvent question, d'après Orose (III, 22) d'une « pierre d'Esculape, « qui aurait été apportée à Rome avec le serpent. Comme personne autre qu'Orose n'a jamais parlé de cette pierre, Preller conclut à une corruption du texte (L. Preller, *Der Stein der Aesculap*, 1858. Ausgew., Aufs., p. 308).

les esclaves et étrangers, car il est plus facile de décréter l'érection d'un temple que de changer en un instant les habitudes populaires. La plèbe romaine ne savait pas encore rêver d'une façon opportune et n'avait pas grand goût pour des prêtres étrangers qui comprenaient à peine sa langue. Les médecins grecs qui bientôt vinrent exercer en ville n'étaient pas faits pour achalander Esculape. Ils étaient à la fois méprisés et redoutés. Le premier chirurgien grec qui vint à Rome, Archagathos, abusa tellement du couteau et du cautère que Caton soupçonna la médecine grecque d'être une machine de guerre dirigée contre le peuple romain.

Mais la Grèce triompha de Rome dans Rome même. Plus d'un patron, qui avait commencé par envoyer ses esclaves malades à Esculape, pour n'avoir pas la peine de les soigner[1], fut à la fin tenté d'essayer pour son compte de la médecine surnaturelle. Esculape n'eut jamais ni le monopole de l'art de guérir, ni même la clientèle des hautes classes; mais l'expansion de son culte en Italie, et bientôt dans tout l'empire romain[2], témoigne des progrès de la dévotion publique. Le dieu d'Épidaure recueillit sa part des hommages et des dons que Rome, devenue un réceptacle d'étrangers, prodiguait à tous les dieux de l'univers. Avec un peu de bonne volonté, on pouvait reconnaître son intervention officieuse jusque dans les songes qui allaient visiter les malades à domicile[3]. Il reprit sous l'empire la forme correcte de son nom, Asklépios. Les inscriptions de cette époque racontent ses miracles en grec, le grec étant la langue officielle du sanctuaire.

Parmi les clients dont le nom est ainsi venu jusqu'à nous,

1) Sueton., *Claud.*, 25. — 2) On trouve des ex-votos à Esculape jusqu'au fond de la Bretagne (C. I. L. VII, 164. 431).— 3) Le remède contre la rage fut indiqué au temps de Pline par un songe « oracle » à une mère dont le fils allait être mordu par un chien enragé (Plin., XXV, § 17. Cf. VIII, § 152). Cette femme dut, suivant sa foi, aller remercier Asklépios ou Sérapis ou Isis.

il en est un qui appartient à l'aristocratie : c'est l'augure L. Minicius Natalis, ancien légat impérial en Mœsie[1]; les autres sont des gens du commun, mais le procès-verbal qui relate leur guérison est des plus intéressants.

« En ces jours, » dit l'inscription, « le dieu a ordonné à « un certain Gaius, aveugle, d'aller vers l'autel sacré et de « se prosterner ; ensuite, de s'avancer de droite à gauche et « de poser les cinq doigts au-dessus de l'autel et de lever la « main et de la poser sur ses yeux ; et il y vit parfaitement, « à la face du peuple présent et se réjouissant avec lui de « voir les vertus revivre sous notre Auguste Antonin. »

« A Lucius, pleurétique et désespéré de tout homme, le « dieu enjoignit d'aller et de prendre de la cendre de l'autel « triangulaire, de la délayer dans du vin et de l'appliquer « sur le côté, et il fut sauvé et rendit publiquement grâce aux « dieux et le peuple se réjouit avec lui. »

« A Julianus, qui vomissait du sang et était désespéré de « tout homme, le dieu dit d'aller et de prendre sur la tribune « des pommes de pin et d'en manger avec du miel pendant « trois jours, et il fut sauvé et, s'en étant allé, il rendit « grâce publiquement devant le peuple[2]. »

Le sanctuaire devait être plein d'attestations de cette nature, et il fallait être bien incrédule pour ne pas se rendre à des preuves aussi irréfutables. Cependant, les religions les mieux pourvues de documents deviennent caduques et succombent quand la foi se détourne d'elles. Le prestige des divinités médicales s'use vite, parce qu'elles sont de celles que l'on obsède sans cesse et que les nouvelles-venues apportent avec elles des espérances nouvelles. Il y avait bien aussi quelque imprudence de la part d'Esculape à laisser un collège « funéraire » prendre son nom pour enseigne[3]. Il se maintint pourtant, diversement associé à d'autres divinités,

1) C. I. Græc., 5977. — 2) C. I. Græc., 5980. — 3) Orelli, 2417.

dans le conseil des dispensateurs de remèdes surnaturels[1]. L'incubation se pratiquait encore dans son temple au temps de saint Jérôme[2]. Le nom d'Esculape resta même associé dans l'imagination populaire au nom de Rome, de sorte que, quelques siècles plus tard, une légende faite de réminiscences travesties attribue la fondation de Rome à une certaine Roma, fille d'Esculape[3].

Les indications historiques qui précèdent ne sauraient nous rendre l'image vivante des époques de ferveur où des légions de malades anxieux se pressaient autour des sanctuaires d'Asklépios. L'érudition ne peut qu'analyser et décrire les pièces du mécanisme divinatoire, et nous voudrions le voir fonctionner en quelque sorte sous nos yeux, nous identifier un instant avec les espérances et les déboires qui ont agité le cœur des clients du dieu médecin, suivre enfin, pas à pas, une âme naïve qui eût usé le plus possible de l'assistance des oracles médicaux et qui nous eût laissé la trace de ses impressions.

Or, ce client modèle d'Asklépios, que nous aurions peine à reconstituer avec le secours de la science, il a existé à l'époque des Antonins, et il a longuement parlé, pour l'édification de la postérité, des miracles dont il a été l'objet. Ælius Aristide n'est pas le premier venu [*] et nous n'avons pas

1) Cf. une ordonnance où il est dit de l'invoquer avec *Bona Valetudo* et *Mars*, tout en prenant diverses drogues spécifiées dans le texte (Willmanns, *Exempl. inscr. lat.*, 2754). — 2) Hieronym., *Ad Isaiam*, LXV, 4. — 3) Schol. Bern. Epimetr., *Eclog.*, I, 20.

[*] On peut juger par la bibliographie suivante de l'intérêt qui s'attache à la biographie d'Aristide, lequel, au siècle des Antonins, est presque un grand homme. Les détails relatifs à la maladie et aux consultations du personnage sont tirés de ses six. Ἱεροὶ λόγοι (XXIII-XXVIII) et de ses discours εἰς Ἀσκληπιόν (VI), Ἀσκληπιάδαι (VII), εἰς τὸ φρέαρ τοῦ Ἀσκληπιοῦ (XVIII). Il y a de grandes divergences, en ce qui concerne la chronologie, entre Masson et Letronne : les résultats de M. Waddington sont rejetés par M. Baumgart. Notre sujet peut se passer de tant de précision.

affaire à une superstition vulgaire. Né à Hadriani en Bithynie, où son père était prêtre de Zeus, vers l'an 117 de notre ère, il s'était livré de bonne heure aux longues et fastidieuses études qu'il fallait faire pour conquérir le titre, alors si envié, de sophiste. Parler doctement, en style précieux, de toute chose imaginable, n'est pas un talent auquel suffise la nature. Après avoir commencé son éducation dans sa ville natale, Aristide se mit donc à courir le monde, allant entendre Aristoklès à Pergame, Polémon à Smyrne, Hérode Atticus à Athènes, et poussant, comme un autre Hérodote, jusqu'au fond de l'Égypte. Il était depuis longtemps illustre lorsque, vers la cinquantaine, il fut atteint d'une maladie étrange, incoërcible, et devint l'hypocondriaque le plus docile qu'eussent pu rêver les prêtres d'Asklépios.

Nous sommes renseignés avec une minutieuse exactitude sur les symptômes et la marche de cette pernicieuse affection. Elle débute, au moment où Aristide se prépare à partir pour Rome, à la suite d'un refroidissement humide. Arrivé à l'Hellespont, Aristide souffre d'une oreille; puis, en traversant la Thrace et la Macédoine par un froid rigoureux, il est en proie à des maux de dents, compliqués d'anorexie et de fièvre. A Rome, le repos, succédant à un voyage de cent jours, parut amener un soulagement; mais bientôt des dou-

Io. MASSONIUS, *Collectanea ad Aristidis vitam* (ap. Æl. Aristid. ed. Dindorf. Tom. III, p. 1-135). V. MALACARNE, *La malattia tredecennale d'Elio Aristide Adriano*. Milano, 1799. B. THORLACIUS, *Somnia Serapica praecipue ex Aristidis ἱεροῖς λόγοις delineata*. Havniae, 1813. G. LEOPARDI, *De vita et scriptis Ælii Aristidis commentarius*, 1814. (Opere inedite pubb. da G. Cugnoni, 1878, II, p. 43-80). C. A. KŒNIG, *Diss. inaug. medica de Aristidis incubatione*. Ienae, 1818. LETRONNE, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte*. Paris, 1823 (p. 253-259). C. DARESTE, *Quam utilitatem conferat ad historiam sui temporis illustrandam rhetor Aristides*. Paris, 1844. F. G. WELCKER, *Incubation : Rhetor Aristides* (Kleine Schriften, III, p. 89-156). W. H. WADDINGTON, *Chronologie de la vie du rhéteur Ælius Aristide*. 1867 (Mém. Acad. Inscr., XXVI, p. 203 sqq.) H. BAUMGART, *Aelius Aristides als Repræsentant der sophistischen Rhetorik im zweiten Jahrh. d. Kaiserzeit*. Leipzig, 1874.

leurs d'entrailles, des frissons, des accès de fièvre, des suffocations, mirent le pauvre sophiste en tel état qu'il songea à retourner au pays. Un de ses anciens maîtres, le grammairien Alexandre, qu'il rencontra fort à propos, put l'aider de son crédit, car Alexandre avait ses entrées à la cour d'Antonin; mais Aristide avait plus besoin de santé que d'argent. Le fils du prêtre de Zeus commença alors à se tourner du côté des dieux, qui ne lui marchandèrent pas leurs révélations.

Il rêva d'abord qu'Apollon exigeait de lui un pæan; et, bien que peu au courant de ce genre de composition, il parvint, à force de labeur, à fournir les trois couplets réglementaires, strophe, antistrophe, épode.

Son retour en Asie fut des plus pénibles. Tempête dans la mer Tyrrhénienne, dans l'Adriatique, dans la mer Égée, matelots grossiers et imprévoyants, jeûne forcé en pleine mer, rien n'est épargné à l'infortuné touriste que l'on débarque à Milet en piteux état. De Milet, Aristide va à Smyrne, consulter les « médecins et gymnastes » du lieu. On l'envoie aux eaux thermales situées entre Smyrne et Clazomène.

C'est là que commencent les révélations du « Sauveur » Asklépios, associé parfois avec Sérapis et Isis. Asklépios commence par ordonner à son client d'aller pieds nus. Isis, plus exigeante, demande deux oies. Or, il n'y avait alors que deux oies à Smyrne et ce ne fut pas chose facile que de déterminer leur propriétaire à s'en dessaisir. Après quelques mois de traitement infructueux, Aristide se sentit appelé à Pergame où Asklépios avait un service régulier de consultations. « Raconter tout ce qui se passa à partir de ce moment, s'écrie avec enthousiasme Aristide, dépasse les forces humaines. Si quelqu'un veut connaître par le menu toutes les communications que j'ai reçues du dieu, il faut qu'il con-

sulte mes papiers et le relevé des songes eux-mêmes. Il y trouvera des médicaments de toute espèce, des dialogues et des discours tout au long et des apparitions des plus variées et mille prédictions et oracles sur les sujets les plus divers, les uns en prose, les autres en vers, et quant et quant des choses dignes d'actions de grâces au-delà de ce qu'on peut imaginer. »

Dès la première nuit passée dans son temple, Asklépios ordonne au malade du suc de baume, préparation inventée par Télesphoros lui-même, dont il fallait se frotter en passant du bain chaud au bain froid, une purgation composée de raisins secs et ingrédients divers et « mille autres choses. » Aristide retrouva assez de force pour reprendre, toujours par ordre, sa vie active. Asklépios poussa même la bonté jusqu'à lui faire gagner un procès par devant le proconsul Julianus. Pour le distraire encore plus sûrement, le dieu l'envoie à Chios, « en vue de le purifier. » La purification consista en un gros temps qui l'assaillit en mer, entre Clazomène et Phocée. Asklépios jugea la pénitence suffisante et lui annonça à Phocée qu'il lui faisait grâce du reste du voyage. Mais le dieu avait bien d'autres manières d'éprouver la patience de son client. A Phocée même, il lui ordonne du laitage en une saison où le lait est presque introuvable; à Smyrne, où Aristide se rend ensuite, c'est un bain dans le Mélès, en plein hiver et par un vent du nord. Quand le malheureux arriva à Pergame, il avait des catarrhes, une gastrite et la fièvre. Il alla pourtant se loger chez un néocore ou sacristain d'Asklépios, pour être plus près de son médecin.

Asklépios débuta par prescrire une saignée au coude de cent-vingt livres de sang! Les prêtres et employés de l'Asklépiéon déclarèrent qu'ils n'avaient jamais entendu parler de saignées aussi effroyables; mais Aristide, regrettant de ne pouvoir prendre absolument au pied de la lettre l'ordonnance

surnaturelle, se fait tirer palettes sur palettes. Un ou deux jours après, Asklépios lui ordonne une saignée au front, et, pour bien prouver qu'il n'y avait pas méprise, fait la même injonction à un autre de ses clients, le sénateur romain Sedatus, alors en traitement à Pergame.

En même temps, le traitement hydrothérapique promenait Aristide en divers lieux. Il reçut l'ordre de se baigner dans le Caïcos, à un certain endroit où il devait se rendre à pied, sous vêtements de laine. Il prit son troisième bain de rivière, à Smyrne, par une température pareille à celle qui l'avait si fort éprouvé lors de ses premières ablutions. Le quatrième bain, qu'il prit à Pergame, fut plus désagréable encore. On était au mois de décembre, et le Sélinus, grossi par les pluies, roulait à grand bruit des pierres qui « passaient comme des feuilles. » Au grand effroi de ses amis restés sur la rive, Aristide se plongea dans le torrent écumeux et, lorsqu'il remonta sur le bord, « la chaleur se répandit par tout son corps, au-dessus duquel montait une vapeur épaisse, et toute la peau était rouge pourpre. » Pour un homme qui avait gardé le lit plusieurs mois de suite, ces symptômes de vigueur étaient rassurants.

Cependant les révélations oniromantiques vont leur train accoutumé. Après avoir confronté celles qu'il reçoit directement et celles du néocore Philadelphos, Aristide se résout à avaler, deux jours durant, une quantité considérable d'une macération d'absinthe dans du vinaigre. Il se trouva fort bien de cette étrange potion, laquelle ne le dispensa pas pourtant d'un bain de mer qu'il fallut prendre à Élæa, près de l'embouchure du Caïcos, toujours en hiver et toujours par un vent du nord.

A quelque temps de là on retrouve Aristide occupé à se frotter d'un onguent, « en plein air, dans l'enceinte du temple, » après quoi il se lave à ce fameux puits d'Asklépios

dont l'eau avait guéri déjà nombre de phthisiques, d'asthmatiques, d'aveugles et de muets. Il aurait, cette fois, totalement « expulsé » la maladie sans les représentations de ses amis qui le détournèrent d'accomplir un certain nombre de prescriptions supplémentaires. Aussi, il lui fallut recommencer l'ablution après s'être couvert de boue; puis, se rouler à nouveau dans la boue et faire trois fois en courant le tour du temple, tout cela par un froid vif qui semblait être revenu tout exprès en plein équinoxe de printemps. Ces bains se renouvelèrent indéfiniment sans que le malade fût dispensé pour cela de marcher pieds nus l'hiver, de coucher souvent en plein air dans les cours du temple et de subir force saignées et clystères.

Aristide put juger alors du résultat de ses cinq années de traitement. L'hiver suivant, il eut une fièvre continue pendant quarante jours. La saison était rigoureuse, au point que le golfe d'Élæa était pris par les glaces. C'est le moment que choisit Asklépios pour ordonner à son client de se lever et d'aller, sans autre vêtement qu'une chemise de lin, se laver à une fontaine située hors de la ville.

Aristide dut au moins gagner à ce régime une réputation bien établie de piété. Aussi, quand il se rendit à Smyrne, le peuple voulut absolument le porter candidat au collège des Asiarques pour l'année suivante. C'était là une dignité sacerdotale que ne recherchaient guère les petites gens, car celui qui en était revêtu devait donner à ses frais des fêtes et des jeux publics. Aristide essaya de détourner le coup en s'offrant à remplir les fonctions de prêtre dans le temple d'Asklépios, que l'on construisait alors près du port. Il persuada le peuple, mais les délégués de la ville n'en portèrent pas moins sa candidature à l'assemblée provinciale où il fut élu troisième ou quatrième Asiarque. Il en appela alors au proconsul Quadratus, qu'il alla trouver à Pergame. Celui-ci, qui était lui-

même un rhéteur distingué, s'empressa, à ce qu'il semble, de faire plaisir à son confrère en cassant la malencontreuse élection.

Fatigué de ces aventures, Aristide se retira dans sa ville natale. Les visions l'y suivirent, et il ne fut pas le moins du monde privé de son commerce habituel avec Asklépios qui lui prescrivit, pour combattre son apepsie et ses insomnies, force vomitifs, avec une diète sévère. Cependant, la nostalgie des grandes villes le ramena à Pergame. Le dieu l'expédia aussitôt à des eaux thermales, distantes de 240 stades, en lui enjoignant de se frotter le cou, après le bain, avec du cinnamome broyé et de revenir immédiatement. Puis, Asklépios l'envoya aux eaux de Lébédos. Les soins du médecin Satyros, qui lui conseilla de remplacer ses saignées habituelles par des cataplasmes, lui rendirent assez de force pour qu'il pût faire le voyage.

Arrivé à Lébédos dans un état de faiblesse extrême, Aristide se rappelle qu'il a négligé jusqu'ici de consulter l'oracle apollinien de Klaros, et il y envoie son père nourricier Zosimos. Apollon répond qu'Aristide sera guéri par l'Asklépios de Pergame. Le malade reprend donc le chemin de Pergame, en passant par Smyrne, Larissa, Kyme, Gryneion, Élæa. A peine est-il arrivé à Pergame qu'un songe l'envoie à Hadriani.

Asklépios commençait à se fatiguer d'une maladie si obstinée. Il ordonna à notre rhéteur d'aller assister à une grande fête religieuse qui se célébrait tous les ans à Cyzique et d'y prononcer un panégyrique que nous possédons encore. Aristide y fit merveille : lui qui composait d'ordinaire ses discours à la sueur de son front, il se sentit, pour la première fois de sa vie, en veine d'improvisation. Après quelques mois de repos, il prit, toujours par ordre, le chemin de Smyrne. Il y remporta de grands succès oratoires, à la barbe d'un concurrent qui, tout en prodiguant les annonces, n'était pas parvenu à

réunir plus de dix-sept auditeurs. Il trouva le même accueil à Éphèse où il fit une excursion. Tout ce bruit lui valut un désagrément qui n'était pas nouveau pour lui : il fut élu receveur des finances par le sénat de Smyrne et eut bien de la peine à faire annuler son élection par le proconsul Pollion.

Il y avait dix ans qu'Aristide poursuivait d'étape en étape la guérison de sa maladie. Il se retira alors dans son pays, occupant ses loisirs à composer des cantiques en l'honneur des dieux et spécialement d'Asklépios. Sa santé parut s'améliorer et résista même à un bain de neige. Délivré, par un brevet d'immunité que lui délivra l'empereur, de nouvelles tracasseries relatives à des magistratures dont on voulait le charger malgré lui, il se fixa quelque temps à Pergame et y fit quantité de conférences. Un voyage à Épidaure, dans la douzième année de sa maladie, le tint un moment éloigné du théâtre ordinaire de ses exploits. Le mieux se soutint et une rechute qu'il eut à son retour fut promptement enrayée par un bain de rivière accompagné, comme à l'ordinaire, de vent du nord.

L'heureux homme était guéri lorsqu'éclata la peste. Il en fut attaqué, mais revint à la santé. Il sut plus tard que les dieux avaient pris la vie de son élève chéri Hermias à la place de la sienne. Il était trop soumis aux volontés célestes pour se plaindre de l'échange. Peu de temps après, Asklépios le sauvait encore en l'envoyant hors de Smyrne quelques jours avant l'affreux tremblement de terre de l'an 178. Aristide, qui avait fait personnellement connaissance avec Marc-Aurèle, décida le prince à venir au secours de la malheureuse ville. Il devint ainsi comme le second fondateur de Smyrne qui lui éleva une statue. Lui-même s'y fixa, et, consacrant à Asklépios une vie dont il reconnaissait lui être redevable, il était prêtre du dieu lorsqu'il mourut, vers l'an 187.

La biographie d'Aristide est, dans l'histoire de la divina-

tion, un épisode curieux. Que la foi du sophiste ait été compliquée d'un peu de vanité, on peut en quelque sorte l'affirmer à priori. Un sophiste menait sur terre, en ce bienheureux temps, une vie de roi ou de demi-dieu; car, il y avait des « trônes sophistiques », des « rois de discours », et des foudres d'éloquence. Aristide était, pour sa part, « un astre de rhétorique. » Il ne fut pas fâché sans doute de faire savoir que sa précieuse santé était l'objet des préoccupations divines et qu'il était à peu près chez lui dans les temples. Mais, ce qui ressort avec évidence de sa biographie, c'est que, s'il parlait volontiers de sa familiarité avec les dieux et des miracles dont il avait été l'objet, il était le premier à y croire. On a là sous les yeux, en plein exercice, cette étonnante faculté de croire qui engendre elle-même les preuves dont elle nourrit sa conviction. Elle ne s'emploie jamais plus utilement qu'à produire des guérisons miraculeuses, car, la foi en la médecine surnaturelle entretient une espérance que les incurables eux-mêmes peuvent garder entière, et elle ajoute à la vertu des remèdes naturels le concours efficace de toutes les forces de l'imagination.

En nous ouvrant son âme, Aristide nous permet de juger aussi d'un peu plus près, sur un échantillon de choix, ce siècle médiocre et estimable des Antonins, ce siècle où le sentiment religieux pénètre les âmes, mais en s'accommodant à leurs vues mesquines et en rapetissant l'univers à leur mesure. Pour un Marc-Aurèle qui voit la vie humaine de plus haut et se résigne mélancoliquement à être peu de chose, que d'Aristides s'applaudissent d'avoir à toute heure un César pour les protéger, des dieux pour les servir, et ne cherchent point à dissiper l'illusion d'optique qui met toujours chacun de nous au centre de l'horizon !

CHAPITRE SIXIÈME

ORACLES D'HÉRAKLÈS

Héraklès, héros déifié. — Aptitudes mantiques d'Héraklès. — Oracles béotiens. — Hyettos et la divination médicale. — L'hiéron de Thespies. — Oracle cléromantique de Boura, en Achaïe. — Le culte et l'oracle d'Héraklès-Melkart à Gadès. — Activité philanthropique d'Héraklès, patron des eaux thermales.

Héraklès était, comme Asklépios, un héros local transporté par l'apothéose, — c'est-à-dire, au fond, par son identification avec des dieux exotiques comme Melkart, — dans le cercle des dieux olympiens. Les Athéniens, qui se vantaient de bien des choses, prétendaient avoir été les premiers à lui rendre les honneurs divins[1]. C'est pour ne pas le priver de cette dignité d'emprunt que nous classerons ses oracles parmi les mantéions d'inspiration divine ; car ils conservent bien, au moins sur le sol de la Grèce, le caractère et les rites des oracles héroïques.

Héraklès ne semblait guère destiné par ses aptitudes spéciales au rôle de révélateur. Mais il rachète par les qualités du cœur ce qui lui manque du côté de l'intelligence, et c'est pour continuer d'être utile aux hommes, pour mériter les surnom d'Ἀλεξίκακος et de Σωτήρ, qu'il s'essaie, lui aussi, à pénétrer les secrets de l'avenir ou les causes latentes qui déterminent le présent. Sa carrière humaine a été marquée par une série d'exploits philanthropiques ; la divination

1) Diodor., IV, 39.

occupe ses loisirs célestes. La médecine est ce qui l'attire de préférence. Durant sa vie mortelle, il avait eu souvent besoin de médecins. Asklépios l'avait guéri d'une blessure au « cotyle » reçue dans une lutte contre Hippokoon, et il avait élevé de ses propres mains un temple à Asklépios Cotyleus[1]. Tombé deux fois en démence, après le meurtre des enfants qu'il avait eus de Mégara et après le meurtre d'Iphitos, il avait recouvré la santé près des oracles apolliniens. Héraklès, ayant souffert lui-même, se consacre au soulagement des maux qu'il connait le mieux[2]. Parfois cependant, il se souvient qu'il a été jadis la terreur des brigands, et il se reprend à faire, par voie de révélations, la police du monde. C'est ainsi qu'il apparaît en songe à Sophocle pour lui désigner le voleur de la couronne d'Athêna[3], ou encore, l'individu qui avait dérobé dans son temple à lui, Héraklès, une patère en or d'un grand prix[4].

On a vu plus haut[5] comment l'influence de Delphes avait arrêté l'essor de la mantique hérakléenne chez les Doriens. La Béotie, pays obstinément rebelle à l'autorité de Pytho et rempli d'institutions archaïques dont la ténacité de l'esprit local n'avait pas laissé faire table rase, contenait probablement les plus anciens oracles du héros divinisé. Les Béotiens aimaient à rappeler que, si Héraklès était Argien de race, il était cependant né à Thèbes qui était ainsi devenue sa véritable patrie.

Hyettos, où était le principal oracle d'Héraklès, devait son

1) PAUSAN., III, 19, 7 : 20, 5. — 2) Héraklès est encore médecin parce qu'il détruit les êtres malfaisants. On l'invoquait même, sous le vocable d'Ἰπόκτονος, contre les larves et insectes qui dévoraient la vigne. De nos jours, il eût été le destructeur du phylloxera, et les théories nosologiques qui attribuent une grande partie des maladies au développement d'organismes parasitaires lui auraient préparé un rôle exceptionnel en thérapeutique. — 3) ANONYM., *Vita Sophocl.*, 6. — 4) CIC., *Divin.*, I, 25. De là le culte d'Héraklès « Dénonciateur » (Μηνυτής) à Athènes. Cf. *Juno Moneta*, à Rome. — 5) Voy. ci-dessus, p. 108-109.

nom à un Argien qui, ayant tué l'amant de sa femme, était venu chercher un asile près du roi Orchoménos[1]. Le culte d'Héraklès en ce lieu remontait donc à l'époque où florissait le royaume minyen d'Orchomène. Aussi le symbole matériel qui représentait le dieu était-il tout à fait primitif : c'était une simple pierre blanche, « à la mode antique[2]. »

Pausanias ne nous apprend rien sur les rites divinatoires qui y étaient pratiqués ; mais, comme il assure que « les malades y venaient chercher des remèdes[3], » il n'est pas douteux que les clients d'Héraklès, comme ceux d'Asklépios et, en général, des héros médecins, n'aient eu recours à l'incubation. Les apparitions d'Héraklès en songe n'étaient pas rares, et le titre de *somnialis* qu'il porte dans certains textes épigraphiques[4] confirme cette légitime hypothèse.

C'est bien aussi la foi à l'efficacité de l'incubation qui amenait une fois l'an les fidèles à l'hiéron hérakléen de Thespies. On y était admis, moyennant redevance, durant le mois Démétrios : mais le règlement local frappait d'amendes ruineuses ceux qui, au mépris de la consigne, s'y seraient glissés en temps prohibé[5].

L'oracle de Boura, en Achaïe, a un tout autre caractère. Il est impossible de savoir s'il est d'origine ionienne ou achéenne et pour quelle raison la cléromancie, sous sa forme la plus simple, l'astragalomancie, était la méthode usitée dans la grotte Bouraïque[6]. Cette grotte, percée moitié par la nature et moitié de main d'homme dans les flancs d'un rocher pyramidal que baigne le fleuve Bouraïkos, renfermait une statue

1) Pausan., IX, 36, 6. — 2) Paus., IX, 24, 3. — 3) Paus., *ibid.* — 4) Orelli, 1553. 2405. — 5) Ce document mutilé a été publié par Keil, et reproduit, avec des corrections, par P. Decharme, *Recueil d'inscr. inéd. de Béotie.* (Arch. miss. scientif., 1867, p. 519). — 6) Il est parfois question de dés dans les légendes d'Héraklès. Cf. Hercule jouant aux dés avec son sacristain les faveurs d'Acca Larentia (Macrob., *Sat.*, I, 10, 12. Plut., *Romul.*, 5. *Quæst. Rom.*, 35).

d'Hêraklès, de proportions assez mesquines. Devant la statue se trouvait une table probablement divisée en compartiments, avec cette espèce de dés oblongs qu'on appelait astragales. Le consultant, après avoir fait sa prière, prenait quatre dés et les jetait sur la table. La signification des coups était inscrite sur un tableau où l'on pouvait lire soi-même la réponse du dieu [1]. Il n'est pas question de sacerdoce desservant l'oracle. Le silence de Pausanias sur ce point ne prouve pas absolument qu'il n'y en eût pas de son temps; à plus forte raison n'en doit-on pas conclure qu'il n'y avait pas de prêtres attachés à la grotte avant la catastrophe qui détruisit la première ville de Boura (373 av. J.-C.) et appauvrit à jamais la région. C'était là un oracle décrépit et prêt à disparaître [2].

Pour trouver d'autres oracles d'Hêraklès, il faut sortir de l'Hellade et des légendes indigènes.

Les Phéniciens avaient de bonne heure porté le culte de Melkart au-delà des fameuses portes ou « colonnes d'Hêraklès. » Lorsque les Grecs firent entrer dans leur mythologie les aventures du dieu tyrien, ils reculèrent aussi jusqu'à l'Océan le pays imaginaire où Géryon faisait paître ses bœufs.

L'Hérakléon de Gadès, assis sur un promontoire à l'est de la ville, peut donc être regardé comme un temple et un oracle grec. Quels rites y servaient à la divination, et quand ces rites ont-ils commencé à être en usage? Ce sont là autant de questions insolubles. Le seul auteur qui parle de consultations divinatoires à Gadès est Dion Cassius. L'historien cite, parmi les victimes de Caracalla, le gouverneur de la Bétique, Cæcilius Æmilianus, accusé d'avoir consulté Hêraklès en ce lieu, et par conséquent soupçonné de projets ambitieux [3]. Strabon, qui mentionne l'oracle de Ménesthée

1) Pausan., VII, 25, 8. Cf. Vol. I, p. 195. II, p. 241. — 2) Étienne de Byzance mentionne Boura, sans dire un mot de l'oracle (Steph., Byz. s. v. Βοῦρα.) — 3) Dio Cass., LXXVII, 20.

dans le port du même nom, à peu de distance de Gadès[1], ne dit pas que l'Hérakléon de Gadès fût un oracle, ce qui ferait considérer l'introduction des rites mantiques à Gadès comme relativement récente. Mais, d'autre part, outre que c'est là une preuve toute négative, on sait qu'au temps de Strabon les mieux achalandés d'entre les oracles étaient languissants et les autres délaissés. En ce qui concerne la méthode propre de l'oracle, on ne peut que songer tout d'abord à l'incubation. Les Gaditains passaient pour être experts dans l'art d'interpréter les songes[2], et on sait que Melkart ne dédaignait pas plus qu'Héraklès les apparitions oniromantiques. Peut-être aussi, en un temps où tout était prétexte et matière à divination, a-t-on transformé en oracle hydromantique le fameux puits qui s'ouvrait dans le sanctuaire, ce puits où l'eau montait et descendait avec le flux et le reflux de l'Océan, mais en sens inverse[3].

Réduite à ces renseignements succincts et peu précis, l'histoire des oracles d'Héraklès est bien insuffisante. Il faudrait, pour mieux apprécier l'activité bienfaisante du dieu, citer bien des chapelles où il donne accidentellement des consultations, bien des apparitions spontanées dans lesquelles il offre et dissémine çà et là ses conseils, la méthode oniromantique étant de celles qui se détachent le plus facilement du sol pour passer dans la circulation libre. Il faudrait aussi assimiler, ou peu s'en faut, à des oracles les sources thermales qui étaient consacrées à Héraklès, soit à cause de sa philanthropie et de ses aptitudes médicales, soit à cause de ses relations affectueuses avec les Nymphes, soit parce que, présidant aux gymnases et palestres, il surveillait également

1) STRAB., III, 1, 9. Voy. ci-dessous, p. 354. — 2) TATIAN., *Ad Graec.*, 1. — 3) STRAB., III, 5, 7. PLIN., II, § 219. Strabon discute le fait et parle même de deux puits dans l'Hérakléon. Ce qui motive la conjecture sus-énoncée, c'est le rapport d'Héraklès avec les sources en général et l'existence d'une fontaine dite de Géryon à Padoue.

les bains qui délassent le corps après les exercices violents. Aristide, bon connaisseur en ces matières, nous dit que « les bains les plus agréables sont ceux qui portent le nom d'Hérakléens, sans compter qu'il y a des sources de rivières qui portent également le nom du dieu, tant il a pris pied parmi les nymphes[1] ». Généralement on se représentait les sources consacrées à Héraklès comme ayant été découvertes par lui ou ayant jailli du rocher perforé par son bras. On croirait presque qu'il a fondé des oracles hydromantiques, en entendant dire qu'il a entr'ouvert les montagnes pour en faire sortir « de l'eau émettant une voix articulée[2] », si l'on ne savait que cela signifie, en mauvaise rhétorique, des cascades murmurantes.

Lorsque l'habitude des idées générales et l'abus des spéculations religieuses eut effacé les contours précis que la mythologie grecque s'était efforcée de donner à ses dieux, Héraklès devint médecin des âmes en même temps que des corps. Le type traditionnel se déforma de plus en plus au gré des traditions locales et subit le sort des autres divinités qui succombèrent toutes à une pléthore panthéistique.

Les oracles d'Héraklès ferment la série des oracles divins et ouvrent celles des mantéions héroïques.

1 Aristid., *Orat.*, II, p. 62. — 2) Justin. Mart., *Orat. ad gent.*, 3.

DEUXIÈME SECTION

LES ORACLES DES HÉROS

Dans une religion qui faisait des hommes les frères cadets des dieux, on s'attend à trouver, sur la limite qui sépare ces deux groupes des fils de la Terre, une pénétration réciproque, une fusion de l'un dans l'autre, qui établit comme une progression continue au sein de la société des êtres raisonnables. Le type intermédiaire, créé par la combinaison naturelle des attributs de la divinité et de l'humanité, est le *héros*[1].

Le héros est le produit hybride d'une union, ménagée par l'amour, entre la nature divine et la nature humaine ; il vit au milieu des hommes comme un être supérieur dont l'excellence native se traduit par des exploits merveilleux, mais

1) Voy. sur cette question, que complique singulièrement la classe indécise des *génies* et l'héroïsation par la mort, laquelle se vulgarise avec la croyance à l'immortalité de l'âme : Ukert, *Ueber Dæmonen, Heroen und Genien* (Abh. d. Sæchs. Ges. 1840). Keil, *Anal. epigr. et onomatol.* (Cap. I. *Decreti quo Philopoemeni honores divini tribuuntur fragmentum*, p. 1-63). Lips., 1842. E. Gerhard, *Gœtter und Heroen der alten Welt*. Leipz., 1842. *Ueber Dæmonen und Genien*. Berlin, 1852. K. Lehrs, *Gott, Gœtter und Dæmonen — Dæmon und Tyche — Vorstellungen der Griechen über das Fortleben nach dem Tode* (Popul. Aufs. 2e éd., p. 149-197, 303-362). G. Wolff, *Porphyr. orac. reliq.* (Addit. IV. *De daemonibus apud philosophos graecos, imprimis Platonem et Porphyrium*, p. 214-229). Berlin, 1856. P. Decharme, *La conception des héros dans l'antiquité grecque* (Rev. pol. et litt. Déc. 1876, et *Mythol. de la Grèce*, p. 453-473).

qui doit vieillir et mourir. Pourtant, la mort même ne lui fait pas toujours une destinée pareille à celle du commun des hommes. Il est tel héros, comme Hèraklès, qui, dépouillé par le feu de son enveloppe mortelle, monte au séjour des dieux : d'autres, comme les Dioscures, n'ont conquis que la moitié de cet honneur et sont aussi bien les premiers des héros que les derniers des dieux. Tel autre encore, comme Ménélas ou Diomède, a été transporté au-delà de l'Océan, dans l'Élysée de Kronos. Mais ce sont là des privilégiés. L'imagination populaire n'a pas voulu accepter le système d'Hésiode qui, pour assurer aux héros de l'âge épique une immortalité bienheureuse, les déportait en masse au-delà de l'Océan. Elle voulait avoir ses héros à sa portée et elle enfermait leurs ombres dans le sein de la terre natale. Les héros sont donc, dans le royaume de Hadès, les premiers d'entre les morts, comme ils ont été les premiers parmi les mortels, mais à l'état d'ombres sans force et à peu près vides de pensée.

Ces ombres héroïques, si pâles et si tristes à l'origine, la foi les accepte d'abord comme instruments presque passifs de la révélation ; puis, elle les transfigure, leur donne une vie plus intense, et finit par en faire des génies ou des dieux capables de conseiller et de diriger, par leur initiative propre, les vivants dont les héros défunts d'autrefois enviaient si naïvement la condition.

L'enchaînement d'idées qui a amené l'imagination grecque à doter ses héros du pouvoir mantique est des plus difficiles à rétablir, car les héros sont d'origine et de condition très diverse, et l'on n'expliquerait pas également bien par une formule unique le pouvoir prophétique d'un génie souterrain comme Trophonios, d'un devin comme Tirésias ou d'un guerrier comme Sarpédon. Cependant, abstraction faite des particularités dont il sera question plus loin, les héros, d'où

qu'ils viennent, qu'ils représentent des divinités dégradées ou des hommes idéalisés, qu'ils personnifient des idées générales ou des accidents locaux, peuvent être ramenés au type esquissé ci-dessus, et nous avons à essayer sur ce type ainsi simplifié une explication probable.

La croyance la plus ancienne, celle que l'on trouve dans la *Nekyia* de l'*Odyssée*, voulait que les ombres héroïques conservassent, dans cette existence diminuée dont elles jouissaient, leurs aptitudes et leurs goûts antérieurs. Les héros prophètes, comme Tirésias, Amphiaraos, Calchas, Mopsos et autres, pouvaient donc redevenir des instruments de révélation pour qui saurait se mettre en rapport avec eux, et c'est précisément une consultation de ce genre qu'Ulysse obtient de Tirésias. Le pouvoir prophétique ne fut donc pas d'abord ajouté purement et simplement aux attributs des héros, mais conservé à ceux qui le possédaient déjà.

Un progrès ultérieur de la doctrine fut de considérer les héros en général comme susceptibles d'acquérir ce pouvoir en passant de notre monde dans le monde souterrain. Les théories cosmogoniques qui faisaient de la Terre la mère des dieux et l'origine de toutes choses, les idées mystiques qui tendaient à transporter dans la vie d'outre-tombe le développement complet des plus hautes facultés de l'âme, s'accordèrent facilement pour reconnaître à ceux qui habitaient en quelque sorte la région des causes premières le pouvoir de suivre l'enchaînement naturel des effets jusque dans l'avenir. Les héros sont ainsi élevés à la dignité de prophètes, non plus par suite d'une vocation spéciale, ni même en raison de leur origine surhumaine, mais comme habitants du monde souterrain où ils contemplent les ressorts cachés de l'univers. Les oracles institués sous le vocable des devins de l'âge épique représentent la première phase de la doctrine : les autres, comme ceux de Sarpédon, Ulysse, Protésilas,

Ménesthée, constatent l'extension du pouvoir mantique aux héros en général.

Il ne restait plus qu'un pas à faire pour donner pleine satisfaction à la logique en admettant au partage de l'activité consciente et de la seconde vue tous les morts, qui déjà, dans l'*Odyssée*, forment autour des âmes héroïques une foule confuse. On ne pouvait échapper à cette conséquence qu'en maintenant le privilége de la classe aristocratique des héros : or, l'écart qui séparait le héros de l'homme tendit, au contraire, à diminuer de plus en plus, non-seulement par suite de la diffusion des idées démocratiques, mais encore, par le fait même de la foi, de jour en jour plus vive, à l'existence réelle des héros. Ceux-ci, en effet, au lieu de planer à l'état de figures idéales dans les perspectives lointaines de l'épopée, étaient devenus des réalités palpables, dont on touchait encore les reliques et dont on rencontrait les descendants. Les astrologues savaient le jour et l'heure où ils étaient nés[1], et les grandes familles pouvaient dire au juste à combien de générations elles se trouvaient de leur ancêtre héroïque[2]. Tout cela, sans doute, ravivait le culte des héros qui a été, sous diverses formes, la grande dévotion de la décadence ; mais les héros n'étaient plus, en somme, que des morts illustres. Pendant que l'idéal s'abaissait ainsi, des espérances nouvelles élevaient jusqu'à lui le niveau moyen de la condition humaine. L'immortalité consciente et agissante était mise à la portée de tous. Toutes les religions qui, durant les derniers siècles de la civilisation antique, se disputaient l'empire de la conscience humaine faisaient briller aux yeux des plus humbles, par des jours mystérieux ouverts sur les destinées futures, les rayons de la gloire d'outre-tombe que

1) Cf., dans Firmicus Maternus, les horoscopes des héros de divers cycles. — 2) Cf. C. I. Græc., 1340. 1349. 1353. 1355. 1373. 1374. 2655, etc., et l'inscription de Dodone citée plus haut (vol. II, p. 312, 2).

l'apothéose officielle réservait aux Césars. La mort, qui faisait des Égyptiens autant d'Osiris, transformait les Hellènes en « héros ». Ces héros ou défunts, ainsi parés d'un titre réservé jadis aux rejetons des dieux, ont acquis les aptitudes qu'on leur refusait autrefois : ce ne sont plus des « têtes sans force, » mais, au contraire, des génies puissants et secourables, que les prières et les sacrifices peuvent convier à des entrevues ou à des colloques avec les vivants. Ainsi, la prescience fut étendue des héros-prophètes à tous les héros, de ceux-ci aux âmes d'élite également qualifiées de héros, et de celles-là à tout le monde.

A ce degré de vulgarisation des qualités et dignités héroïques, la distinction que nous voulons maintenir, pour plus de clarté, entre les révélations héroïques et les révélations nécromantiques, nous échappe. Après avoir passé, en descendant une pente insensible, des oracles des dieux à ceux des héros par l'intermédiaire des héros divinisés, nous irons des oracles des héros à ceux des morts en suivant, comme une avenue sépulcrale, la série des héros dotés par la mort de la faculté divinatoire.

Nous inscrirons donc sur la liste des *héros* proprement dits tous les morts qui ont un nom et un culte distinct, réservant le titre d'oracles des *morts* à ces voies banales qui livrent indifféremment passage à tous ceux que les évocations rappellent, pour un instant, de la sombre demeure de Hadès.

Il suffit d'indiquer, avant d'aborder le détail des rites usités dans les mantéions héroïques, le trait par lequel ils se ressemblent tous. Ces instituts sont des oracles médicaux et fonctionnent par incubation. Le songe est l'équivalent adouci de l'évocation nécromantique ; c'est pour voir, pour entendre les héros à travers les voiles rassurants du sommeil que l'on venait dormir sur leurs tombeaux. Les héros nouveaux prirent

sur ce point les habitudes de leurs modèles. Lorsque les flatteurs d'Alexandre firent mine de prendre au sérieux le héros Héphestion, ils lui attribuèrent aussitôt « des songes, des apparitions et des guérisons[1] ». Après la mort de Marc-Aurèle, « il ne manqua pas d'hommes qui, déclarant avoir eu de lui beaucoup de prédictions en songe, ont révélé l'avenir et sans se tromper[2]. » L'oniromancie servait ainsi de contrôle à l'apothéose héroïque, la foi, vraie ou simulée, cherchant et réussissant toujours à placer le mirage qu'elle poursuit au rang des vérités démontrées.

1) Lucian., *De Calumniat.*, 17. — 2) Capitolin., *M. Anton. Philos.*, 18.

CHAPITRE PREMIER

LES ORACLES DES HÉROS-PROPHÈTES

I. Oracles de Béotie. — Oracle de Trophonios à Lébadée. — Le dieu ou héros Trophonios. — Fondation de l'oracle. — L'antre de Trophonios. — Rites des consultations. — Mélancolie proverbiale des clients de Trophonios. — Histoire de l'oracle. — Consultations d'Aristomène de Messénie, Crésus, Épaminondas. — L'oracle sous la domination romaine. — Oracle de Tirésias à Orchomène. — L'oracle et la légende de Tirésias. — Oracles d'Amphiaraos à Thèbes et à Oropos. — Amphiaraos et l'*Harma*. — Décadence prématurée de l'oracle thébain. — L'oracle d'Oropos. — Rites oniromantiques de l'oracle. — Le procès d'Euxénippos. — Suppression définitive de l'oracle. — II. Oracles d'Asie-Mineure. — Oracle d'Hémithéa à Castabos. — Oracle double de Mopsos et Amphilochos à Mallos. — Consultations diverses. — III. Oracles de la Grande-Grèce. — Oracles de Calchas et de Podalirios en Apulie.

On a pu se convaincre déjà que la Béotie était bien, comme le constate avec un certain orgueil patriotique le Béotien Plutarque, le lieu du monde le plus hanté par les voix surnaturelles. Les oracles héroïques entrent, pour une part notable, dans ce concert de révélations, et c'est même dans la catégorie dont nous abordons maintenant l'étude qu'il faut ranger le plus fameux des mantéions béotiens, l'oracle de Trophonios [*].

[*] * Dicæarchus Messenius, Περὶ τῆς εἰς Τροφωνίου καταβάσεως (Athen., XIII, § 67, XIV, § 48, Cic. *Att.*, VI, 2).
* Plutarchus, Περὶ τῆς εἰς Τροφωνίου καταβάσεως (Catalog. Lampr.).
De Luynes, *Oracle de Trophonius* (Ann. Instit. Corr. Arch., 1829, p. 407-412).
C. W. Gœttling, *Narratio de oraculo Trophonii*, Ienæ, 1843. *Das Orakel des Trophonios* (Ges. Abhandl., I, p. 157-170).
Th. Panofka, *Trophonioscultus in Rhegium*, 1848 (Abh. Akad. Berl. p. 111-119).
Fr. Wieseler, *Das Orakel des Trophonios*. Gœtting. 1848.

A vrai dire, il faudrait faire à cet institut une place à part, intermédiaire entre les oracles des dieux et ceux des héros. Trophonios ou Tréphonios[1], c'est-à-dire le « nourricier, » est un dieu déchu qui, tout en restant le premier à Lébadée où il a le titre de Zeus, n'a trouvé place dans la mythologie générale que parmi les héros. Identifié par les uns, en raison de ses attributs, avec Hermès Chthonios[2], relégué par les autres, sur la foi de contes populaires, au nombre des artistes mythiques, à côté d'Agamède et de Dédale, ce type indécis et défiguré n'a pu ni perdre tout à fait ni reprendre complètement son caractère originel. Les érudits qui se piquaient de trouver dans les noms les définitions des choses ne se demandaient pas si Trophonios n'avait pas été primitivement quelque génie souterrain de la fécondité, analogue aux Cabires et adoré par les Pélasges ou les Minyens; ils voyaient en lui un nourrisson (τροφός) de Déméter[3], et ne poussaient pas plus avant leurs recherches.

A l'époque historique, Trophonios est un héros dont la biographie est très diversement racontée. Fils d'Apollon, ou de Zeus, ou du roi d'Orchomène Erginos, ou même d'Agamède, lequel passe d'ordinaire pour son frère, Trophonios bâtit, en collaboration avec ce frère, des temples pour les dieux et des « Trésors » pour les rois. Une légende visiblement imitée de quelque conte oriental prétendait qu'il avait ménagé dans le Trésor d'Hyrieus une entrée secrète par où Agamède et lui dérobaient les richesses du roi d'Hyria et que, poursuivi enfin par Hyrieus, il avait disparu sous terre à l'endroit où fut depuis son oracle. La version élaborée à Delphes pour établir un lien de subordination entre cet oracle et le sanctuaire de Pytho est plus respectueuse pour la mémoire du héros. Plutarque la rapporte d'après Pindare.

1) C. I. Græc., 1588. — 2) Cic., *Nat. Deor.*, III, 22. — 3) Pausan., VIII, 93, 4.

« Quand Trophonios et Agamède, disait cette tradition, eurent bâti le temple de Delphes, ils demandèrent à Apollon le salaire qui leur était dû, et il déclara qu'il le leur donnerait le septième jour, les engageant à faire bonne chère jusque-là. Ils se conformèrent à cette recommandation et, la septième nuit, ils s'endormirent du sommeil de la mort[1]. »

Apollon ne s'en tint pas à cette mélancolique rémunération. C'est lui qui éleva Trophonios au rang de prophète. Les Béotiens ayant consulté le dieu au sujet d'une sécheresse qui durait depuis deux ans déjà, celui-ci leur ordonna d'aller à Lébadée demander à Trophonios le moyen de faire cesser le fléau. A Lébadée, l'embarras des délégués fut grand : on n'y connaissait point d'oracle. Mais le plus âgé d'entre eux, Saon d'Akræphia, comme illuminé par une inspiration surnaturelle, eut l'idée de suivre un essaim d'abeilles qui le conduisit dans une grotte où Trophonios lui enseigna les rites de son oracle[2].

Ces rites étaient étranges et effrayants, bien dignes d'un héros qui avait trouvé sa récompense dans la mort.

L'oracle proprement dit était constitué par une grotte, ou plutôt, une crevasse profonde ouverte dans le flanc d'une montagne, au-dessus du bois sacré et du temple de Trophonios[3]. Pausanias l'a décrite telle qu'elle était de son temps, c'est-à-dire, accommodée au service des consultations[4]. La plate-forme circulaire par laquelle on accédait à l'ouverture était entourée d'un petit parapet de marbre blanc, haut de deux coudées et surmonté d'une grille de bronze. On descendait, au moyen d'une échelle, dans un caveau qui n'avait pas plus de quatre coudées de largeur sur huit de profondeur. Dans une des parois de l'excavation, à mi-hauteur environ, aboutissait une galerie horizontale, d'une section à peine

1) Plutarch., *Consol. ad Apoll.*, 14. — 2) Pausan., IX, 40, 1-2. — 3) Strab., IX, 2, 38. Schol. Aristoph., *Nub.*, 504. — 4) Pausan., IX, 39.

suffisante pour livrer passage à un corps humain. Cette galerie allait s'enfonçant vers les régions mystérieuses où résidait Trophonios.

Le consultant qui se sentait capable de braver les terreurs d'un voyage souterrain devait d'abord passer par un certain nombre d'exercices préparatoires dont le cérémonial était minutieusement réglé.

Il commence par séjourner un certain temps dans la chapelle du Bon Génie et de la Bonne Fortune, se livrant à des purifications liturgiques, remplaçant les bains chauds par des ablutions dans le ruisseau d'Herkyna, faisant à Trophonios et à ses fils, à Apollon, à Kronos, à Zeus Basileus, à Hêra Héniocha et à Démêter Europa, toutes divinités vénérées sur la montagne sainte, des sacrifices qui, d'une part, l'approvisionnent largement de viandes pures, et, de l'autre, servent à pressentir les intentions de Trophonios. Chaque victime est, à cet effet, inspectée par un devin qui décide si la consultation est possible. La réponse définitive du devin est elle-même contrôlée, la nuit même où doit se faire la descente, par le sacrifice d'un bélier noir que l'on égorge au-dessus de la « fosse d'Agamède. » Les entrailles de ce bélier confirment ou annulent les indications tirées des sacrifices antérieurs.

Muni enfin d'une autorisation, le consultant est conduit par deux jeunes garçons de treize ans environ au ruisseau d'Herkyna, lavé, frotté d'huile, puis, préparé par la dégustation des eaux de deux fontaines, celle de Léthé et celle de Mnémosyne, à oublier tout ce qui le préoccupait auparavant pour se souvenir de tout ce qu'il verra dans la grotte. On dévoile ensuite pour lui une antique statue de Trophonios, sculptée par Dédale, qui reçoit ses adorations et ses vœux; après quoi, il se met en marche pour la grotte, vêtu d'une

tunique de lin[1], ceint de bandelettes et chaussé de sandales du pays. Il descend alors par l'échelle jusqu'au niveau de l'ouverture latérale dans laquelle il introduit les jambes, ayant soin de tenir en même temps dans chaque main un gâteau de miel destiné sans doute à satisfaire la gloutonnerie des monstres infernaux. A ce moment commençait le drame mystérieux qui laissait dans l'âme des hardis clients de Trophonios les traces, parfois indélébiles, d'une profonde épouvante. Il paraît qu'à peine les pieds du patient avaient pénétré dans la galerie, « le reste du corps était aussitôt entraîné par une sorte d'attraction comparable à celle d'un tourbillon formé par le plus violent et le plus rapide des fleuves. Une fois arrivés dans l'adyton intérieur, tous n'apprennent pas l'avenir de la même manière : il y en a qui ont vu et d'autres qui ont entendu. Mais tous retournent en arrière de la même façon et sont rejetés de l'ouverture les pieds en avant[2]. »

Pausanias, qui a lui-même consulté l'oracle, se montre ici bien discret sur ce qu'il a vu ou entendu. Plutarque rapporte, mais sans paraître y ajouter foi pour son compte, les visions de Timarque de Chéronée, un contemporain de Cébès et de Platon. « Quand je fus descendu dans l'oracle, dit Timarque, je me trouvai d'abord entouré d'épaisses ténèbres. Je fis une prière et restai longtemps couché sur le sol. Je ne me rendais pas bien compte à moi-même si j'étais éveillé ou si je faisais un songe. Seulement, il me sembla qu'à la suite d'un bruit qui éclatait, je recevais un coup sur la tête, et que les sutures de mon crâne, s'étant disjointes,

1) Ce détail représente probablement une addition faite aux rites primitifs sous l'influence des cultes égyptiens. La tunique était blanche suivant Philostrate (*V. Apoll.*. VIII, 19), pourpre, suivant Maxime de Tyr (*Diss.*, XIV, 2). On peut, si l'on y tient, accorder ces témoignages en supposant, avec Clavier, que la tunique était blanche avec bandelettes de pourpre, comme la prætexte romaine. — 2) PAUSAN., IX, 39, 11.

laissaient passage à mon âme[1]. » Suit un voyage en esprit qui, pour Timarque, dura deux jours et deux nuits.

L'évanouissement et le délire des consultants ne se prolongeaient pas d'ordinaire aussi longtemps : les prêtres évitaient de pousser trop loin ces dangereuses expériences. « On dit que nul de ceux qui sont descendus chez Trophonios n'y a péri, à l'exception d'un des doryphores de Démétrius. Cet individu, à ce qu'on dit, n'avait voulu se soumettre à aucune des prescriptions établies par la liturgie du sanctuaire; du reste, il ne descendait pas pour consulter le dieu, mais bien pour emporter de l'adyton l'or et l'argent qu'il espérait y trouver. On rapporte que son cadavre reparut à un autre endroit et ne fut pas rejeté par l'ouverture sacrée[2]. » Ce sont là des explications bien embarrassées. On devine qu'il était arrivé un accident, et que les prêtres s'étaient tirés d'affaire en rejetant la responsabilité de ce malheur sur leur victime. Il semble même que leur apologie ne convainquit pas tout le monde, car Pausanias ajoute discrètement : « On raconte aussi d'autres choses concernant cet homme, mais j'ai relaté ce que j'ai trouvé de plus remarquable. »

« Une fois remonté de chez Trophonios, le consultant est porté par les prêtres sur le siège dit de Mnémosyne, qui se trouve près de la grotte, et questionné par eux sur ce qu'il a vu et appris. Une fois informés, les prêtres le remettent aux siens qui le portent encore tout glacé de terreur, n'ayant aucune conscience de lui-même ni de son entourage, dans la chapelle de la Bonne Fortune et du Bon Génie où il avait séjourné en arrivant. Au bout d'un certain temps, la raison lui revient entière et le rire aussi[3]. » Le rire pourtant ne revenait pas toujours aussi vite. Cette commotion nerveuse laissait en général derrière elle une sorte de mélan-

1) Plutarch., *Gen. Socrat.*, 22. — 2) Pausan., IX, 39, 11. — 3) Pausan., *ibid.*

colie proverbiale[1], et on parle d'un certain Parméniscos, un pythagoricien de Métaponte, qui fut obligé d'aller ensuite demander à l'oracle de Delphes le moyen de recouvrer sa gaieté perdue[2]. Pendant que le patient se remettait de ses émotions, un « prophète » en rédigeait l'interprétation officielle qui était la réponse du dieu[3]. Il arrivait parfois, à titre de prodige, que le consultant rapportait lui-même de chez Trophonios la réponse écrite. C'est ainsi qu'un certain Eutychide reparut au jour avec des tablettes de bronze où il était parlé des affaires de Rome[4], et Apollonios de Tyane avec un livre pythagoricien[5]. Mais ce surcroît de miracles est en dehors des rites ordinaires. La règle était, comme on l'a vu, que le patient racontait ses impressions et que les prêtres en tiraient par voie d'exégèse, à la façon des onirocritiques, une formule versifiée.

Il nous importe peu de rechercher par quels procédés pouvaient être produites ces sensations étranges et cette surexcitation nerveuse décrite par les auteurs. Les exhalaisons méphitiques, les potions stupéfiantes, des appareils mécaniques ajoutant, au besoin, leur action à celle des causes morales, permettent d'expliquer suffisamment des phénomènes dans lesquels on est assuré de ne rien trouver de surnaturel. Il nous suffit de classer dans une catégorie connue les rites divinatoires de Lébadée.

Si l'on élimine les présages préalables obtenus par voie d'extispicine, il ne reste en propre à l'oracle que la méthode intuitive, surchargée par la liturgie locale de cérémonies qui en dénaturent quelque peu le caractère. La grotte de Trophonios a dû être, à l'origine, comme la crevasse de Pytho,

1) Zenob., III, 61. Suidas, s. v. Εἰς Τροφωνίου. — 2) Athen., XIV, § 2. — 3) Pausan., IV, 32, 5. Pausanias dit aussi (IX, 39, 14) que le récit du patient doit être gravé à ses frais sur une inscription qui restait la propriété de l'oracle. Ce pouvait être un usage, mais non pas une prescription du rituel. — 4) Obseq., 110. — 5) Philostr., *Vit. Apoll.*, VIII, 19.

une sorte de soupirail par où montait, des entrailles de Gæa, un souffle enivrant capable de produire le délire prophétique. Mais, tandis que, sur le Parnasse, les légendes orthodoxes laissèrent inhabité le gouffre sur lequel s'élevait le trépied, celles de Lébadée installèrent dans l'antre un hôte souterrain qui, après avoir été, au temps des Pélasges, un génie invisible, devint successivement un dieu anthropomorphe, un héros, et, pour les évhéméristes, un mort dans son tombeau. A mesure que Trophonios s'approchait davantage de la nature humaine, l'inspiration prophétique émanée de sa demeure tendit à se transformer en révélation nécromantique, avec cette différence qu'au lieu d'appeler sur terre l'ombre du héros on allait à sa rencontre. Ainsi, les rites usités à Lébadée tiennent le milieu entre ceux qui engendrent l'intuition intérieure et ceux qui ouvrent à l'âme, par l'intermédiaire des sens, les perspectives de l'avenir, soit encadrées dans un rêve, soit entrevues dans des hallucinations, soit formulées par la parole directe.

L'histoire de l'oracle de Trophonios, même en acceptant les légendes pour des témoignages historiques, ne remonte pas très haut et porte dès le début la trace de l'influence de Pytho. On a vu plus haut que l'oracle de Delphes passait pour avoir créé celui de Lébadée : c'est Apollon encore qui envoie à Trophonios son premier client connu, Aristomène de Messénie [1]. Suivant la légende accréditée, Aristomène, en quête de son bouclier qu'il avait perdu dans la plaine de Stény-klaros et consultant à ce sujet l'oracle de Delphes, aurait été adressé par celui-ci à Trophonios et aurait retrouvé dans l'antre de Lébadée le précieux bouclier, dont il fit plus tard un ex-voto visible encore au temps de Pausanias [2].

1) On ne peut compter comme un client historiquement connu le Xuthos d'Euripide qui passe par Lébadée avant d'aller à Delphes (Euripid., *Ion*, 300. 393. 405). — 2) Pausan., IV. 16, 7. IX, 36, 14, et ci-dessus, p. 114.

Compris par Crésus dans sa consultation générale des oracles grecs[1], interrogé ensuite par Mardonius auquel il répondit, comme Apollon Ptoos, en langue carienne[2], l'oracle de Trophonios avait dès lors pris rang parmi les instituts les plus fréquentés de la Grèce. Il fit preuve de patriotisme béotien en donnant à Épaminondas, prêt à livrer la bataille de Leuctres, le bouclier d'Aristomène, comme gage infaillible de la victoire[3]. Il couvrit de sa garantie le stratagème du grand général qui, au moment d'engager le combat, s'était fait remettre par un homme aposté un ordre de Trophonios[4]. Aussi, les vainqueurs élevèrent un trophée à Lébadée et instituèrent des jeux en l'honneur de Trophonios, ou plutôt de Zeus Basileus qui avait aussi son temple à Lébadée (Τροφώνια-Βασιλεῖα[5]).

On sait ce que le patriotisme béotien a coûté à diverses reprises aux Athéniens. Les écrivains d'Athènes semblent avoir tenu Trophonios en médiocre estime. Platon, dans sa *République*, ne mentionne pas son oracle parmi ceux qu'il faut consulter, et l'on ne compte pas moins de quatre comédies intitulées *Trophonios*, comédies qui durent tourner en ridicule les rites bizarres de Lébadée[6]. En revanche, le péripatéticien Dicéarque, contemporain d'Alexandre, prit la peine d'écrire un livre sérieux sur la « descente à la grotte de Trophonios[7]. » On devine quelles étaient ses conclusions quand

1) Herod., I, 46. — 2) Herod., VIII, 134. Plut., *Aristid.* 19. Cf. ci-dessus, p. 215. — 3) Pausan., IV, 32, 5-6. — 4) Diodor., XV, 53. Cf. Polyæn., III, 2, 8. — 5) Diodor., *ibid.* On a retrouvé récemment le texte de l'inscription apposée sur le trophée par les trois béotarques Xénocrate, Théopompe et Mnésilaos (*Bull. Corr. Hellén.*, 1877, p. 351. G. Kaibel, *Epigr. græca ex lapidibus conlecta*, 1878. Fr. Bücheler, *Rhein. Mus.*, XXXII [1877], p. 479-481. G. Gilbert, *Die Inschrift des Thebaners Xenocrates*, ap. *Jahrbb. f. kl. Philol.*. 1878, p. 304 sqq.). Il y a eu débat sur le sens de l'expression τηνακὶς εἷλεν Ξενοκράτης κλάρῳ Ζηνὶ τρόπαια φέρειν, qui paraît cependant assez claire et que M. Gilbert a convenablement interprétée. — 6) Cf. Meineke, *Hist. com. græc.*. — 7) Cf. ci-dessus, p. 321, note bibliographique.

on se rappelle combien les disciples d'Aristote étaient peu crédules à l'endroit du surnaturel.

L'oracle vécut pourtant sur les souvenirs de Leuctres. On dit aussi qu'il avait prédit la mort de Philippe[1]. Il dut accroître sa clientèle en se consacrant plus spécialement à la médecine. Trophonios et Herkyna formaient un groupe tout-à-fait analogue à Asklépios et Hygieia, avec lesquels on était tenté de les confondre. Déjà, Praxitèle avait donné à la statue de Trophonios les traits d'Asklépios[2], détail qui permet de faire remonter au moins jusqu'au milieu du IVe siècle l'établissement des consultations iatromantiques à Lébadée. L'oracle de Delphes ne put qu'encourager Trophonios dans cette voie[3]. Apollon laissait volontiers à ses subalternes le soin des malades et ne se souciait pas de transformer ses sanctuaires en hôpitaux.

La domination romaine fut là ce qu'elle était partout, respectueuse des usages et des droits acquis. Paul-Émile, venant de Delphes, s'arrêta à Lébadée, et, s'il se contenta de regarder l'ouverture de l'antre sans y descendre, il sacrifia du moins à Trophonios et à Herkyna[4]. L'oracle fit de son mieux pour rester en bons termes avec Rome. En 95, en un moment où l'on pressentait peut-être une collision prochaine entre les Romains et Mithridate, il adressa aux Romains ses avertissements par le moyen des tablettes miraculeuses d'Eutychide[5]. Plus tard, Sylla ne put empêcher

1) ÆLIAN., *Var. Hist.*, III, 45. — 2) PAUSAN., IX, 39, 3-4. — 3) On a cru retrouver dans une inscription un oracle pythique qui envoie un malade à Lébadée (Bullett. d. Instit., 1836, p. 149. C. I. GR., 5772. C. W. GŒTTLING, *Gesamm. Abhandl.*, I, p 167). C'est plutôt un document mystique destiné à renseigner les âmes sur la façon dont elles doivent se comporter en arrivant aux portes des enfers. Comme le dit Bœckh (*ibid.*), la fontaine de Mnémosyne dont le parle le texte peut bien être aux enfers aussi le pendant de celle du Léthé. — 4) LIV., XLV, 27. — 5) Voy. ci-dessus, p. 327.

les bandes asiatiques de saccager Lébadée, mais l'oracle encouragea les légions[1] et fut vengé par elles à Chéronée (86). Le thaumaturge ambulant, Apollonios de Tyane, ne pouvait manquer de visiter l'oracle. D'après son biographe, il y vint même deux fois: avant son voyage de Rome (61) et, plus de trente ans après (93), pour consulter Trophonios sur des questions philosophiques. Les prêtres, assez mal disposés à l'égard de ce fâcheux, ajournèrent la consultation sous divers prétextes, tant et si bien qu'une nuit Apollonios impatienté força l'entrée de la grotte. Il y resta sept jours et en rapporta un livre révélé. Les prêtres firent alors amende honorable et déclarèrent que Trophonios lui-même les avait réprimandés en songe[2].

L'oracle de Lébadée conservait encore une certaine vogue au commencement du second siècle de notre ère, à une époque où ceux de Tégyre, d'Akræphia, d'Orchomène et d'Oropos étaient à peu près abandonnés. Plutarque, attentif à conserver les débris de l'antique religion, écrivit à cette époque sur le mantéion de Trophonios un ouvrage spécial. Il a soin de faire remarquer à l'occasion qu'on rencontre encore des étrangers à Lébadée[3]. Grâce à son oracle et à ses jeux, Lébadée resta florissante au milieu de l'appauvrissement général de l'Achaïe. Lucien pouvait se moquer à son aise de Trophonios[4]; c'étaient là des résultats plus sérieux que ses sarcasmes.

Il est possible que, pour symboliser la science médicale de l'oracle et pour ajouter à l'émotion des consultants, on ait, vers cette époque, installé dans l'antre ces serpents dont il n'est question que dans les auteurs des derniers siècles[5]. Comme à Delphes, la simplicité relative des anciens usages

1) Plutarch., *Sulla*, 16-17. — 2) Philostr., *Vit. Apoll.*, VIII, 19. — 3) Plutarch., *Defect. orac.*, 38. — 4) Lucian., *Dial. mort.*, 3. *Deor. Concil.*, 12. *Necyom.*, 42. — 5) Suidas, s. v. Μελιττοῦντα.

faisait place à une accumulation de pratiques propres à frapper les esprits grossiers.

Tertullien cite encore l'oracle de Trophonios parmi ceux qui subsistaient de son temps et le confond dans la foule des oracles oniromantiques [1]. Il est le dernier auteur qui en parle : aussi ne pouvons-nous fixer l'époque à laquelle la religion chrétienne expulsa de son antre l'antique génie de la montagne pour lui substituer S. Christophe [2]. La nouvelle foi ne voulut point suivre en ce lieu les errements du paganisme ; mais, on a fait remarquer avec raison que les rites de Lébadée se retrouvent employés au moyen-âge, en Irlande, dans le célèbre « Purgatoire de S. Patrick [3]. »

Lébadée dut pourtant à son oracle, soutien de sa prospérité, une gloire inattendue, l'honneur de léguer son nom à la Grèce continentale. C'est Trophonios qui a changé l'antique Hellade en Livadie.

Comme le culte de Trophonios, la légende de Tirésias appartient aux plus anciennes traditions de la Béotie. Mais les âges postérieurs eurent quelque peine à fixer en un lieu déterminé et à tirer parti pour la divination pratique de cette vieille gloire dispersée en tous sens par les poètes. Nous avons examiné déjà la tradition qui plaçait à Telphousion le tombeau du héros et constaté qu'il était impossible d'attribuer nettement le caractère d'oracle héroïque à un lieu où se superposent trois cultes [4]. Il resta cependant acquis, en dépit des Thébains, que Tirésias fuyant vers la Phocide était mort et avait été enseveli près de la source de Telphousa [5]. Le tombeau que les Thébains lui avaient élevé sur la route de Chalcis ne put passer que pour un cénotaphe [6]. On en mon-

1) Tertull., *De Anim.*, 46. — 2) Schol. Lucian., *Dial. mort.*, 3. — 3) Cf. Th. Wright, *S. Patrick's Purgatory*. London, 1844. — 4) Cf. Vol. II, p. 32. et ci-dessus ,p. 66. 68. — 5) Pausan., VII, 3, 1; IX, 18, 4; 33, 1. — 6) Pausan., IX 18, 4.

trait un autre en Macédoine[1], sans qu'on puisse dire quel était le fragment sporadique de légende transporté si loin.

Quoi qu'il en soit, ce n'est ni le sépulcre authentique du mont Tilphousion, ni l'observatoire augural de Tirésias à Thèbes[2] qui devint l'oracle du héros. Le vieux prophète cadméen, l'intègre conseiller des Labdacides, sembla se choisir après sa mort une nouvelle patrie, comme s'il ne voulait plus donner ses conseils en une ville où ils avaient été si mal suivis. Son oracle s'installa à Orchomène, la ville rivale de Thèbes, probablement parce que les Orchoméniens, jadis suzerains d'Haliarte et du Telphousion[3], étaient censés avoir emporté avec eux les ossements ou tout au moins la faveur de Tirésias.

Cet oracle d'Orchomène[4] est des plus mal connus. Il fut sans doute constitué assez tard[5] et se tut de bonne heure. « On rapporte, dit Plutarque, qu'en la ville d'Orchomène, à la suite d'une peste qui fit périr un grand nombre de citoyens, l'oracle de Tirésias défaillit complètement; et, de nos jours encore, il ne fonctionne plus et reste muet[6]. » La « peste » pouvait bien être un symbole de cette longue série de dévastations qui ne laissèrent point de répit à la malheureuse ville. On dirait que la patrie des Phlégyens et des Minyens a été poursuivie par la fatalité et que Tirésias, fatigué de soutenir toujours des causes perdues, quitta à son tour ces lieux maudits où le culte des Charites paraissait une singulière ironie, même à côté du tombeau d'Hésiode. Le culte d'Asklépios, puis celui d'Isis et de Sérapis, comblèrent le vide laissé par l'effacement de ces antiques souvenirs.

1) PLIN., XXXVII, § 180. — 2) Οἰωνοσκοπεῖον. PAUSAN., IX, 16, 1. SCHOL. EURIP. *Phœniss.*, 840. — 3) PAUSAN., IX, 3, 4. — 4) La dissertation de J. JÆKEL, *Das Teiresiasorakel*, Linz, 1876, roule exclusivement sur le passage de *l'Odyssée* (XI, 100-138). — 5) Spanheim le croit désigné par une allusion de Callimaque (CALLIM., *Lavacr. Pallad.*, 125); mais, tout compte fait, il est clair que le poète parle de Tirésias vivant et non de son oracle. — 6) PLUTARCH., *Def. orac.*, 44.

C'est en Béotie encore que l'on rencontre le type le plus simple et le plus parfait des oracles héroïques [*]. Amphiaraos, descendant de Mélampus, avait été un des prophètes les plus clairvoyants, sinon le plus écouté, de la génération qui fit la guerre de Thèbes. Le héros, poursuivi par Périclymène, s'était abîmé, avec ses coursiers et son char, dans le sein de la terre ouvert sous ses pas par la foudre de Zeus[1]. Le lieu en avait gardé le nom de *Harma* (char). C'est là que les générations suivantes vinrent consulter l'ombre héroïque. Thèbes et Oropos se disputant l'honneur de posséder le véritable *Harma*, l'oracle d'Amphiaraos fut double pendant assez longtemps. Oropos avait pour elle la tradition épique, qui ne trouvait pas trop longue pour des héros acharnés une course de Thèbes au rivage de l'Euripe; Thèbes invoquait la vraisemblance historique. Du reste, si l'histoire avait décidé en faveur de l'une des parties, la partie adverse aurait soutenu qu'il fallait honorer Amphiaraos non pas au lieu où il avait été englouti mortel, mais au lieu où il était ressorti héros, et ce dernier endroit pouvait se placer à telle distance qu'il plairait du premier. Les Thébains avaient enclos un petit espace entre Thèbes et Potniæ, et l'on racontait, pour prouver que c'était bien là le théâtre du miracle légendaire, que pas un animal ne touchait à l'herbe crue sur ce sol, que pas un oiseau ne se posait sur les colonnes de l'enceinte[2]. D'autre part, il existait, sur la route de Thèbes à Chalcis, une bour-

[*] G. Finlay, *Remarks on the topography of Oropia and Diacria* (Trans. of R. Soc. of Lit., 1839, p. 376 sqq.).

F. G. Welcker, *Des Amphiaraos Aufnahme in die Erde*. Gœtting., 1850. (Alte Denkmæler, II, p. 172-185).

L. Preller, *Ueber Oropos und das Amphiaraeion*, 1852 (Ber. d. Sæchs. Ges. d. W., III, IV). — *Nachtræge über Oropos*, 1854 (*ibid.*, V, VI).

1) Voy. vol. II, p. 26. 2) Pausan.. IX, 8, 3. C'est peut-être là ce qu'Élien appelle le marais thébain du nom d'*Harma* près duquel fut tué Philippe de Macédoine (Ælian., *Var. Hist.*, III, 45).

gade du nom de Harma où une autre tradition plaçait la tragique aventure [1]. En mettant le char d'Adraste à la place de celui d'Amphiaraos, on éliminait cette troisième concurrence, qui n'a jamais été sérieuse, et il ne restait en présence que Thèbes et Oropos.

Il résulta de ces compétitions que la fortune des deux oracles rivaux suivit celle des villes qui les patronnaient. Au temps des guerres médiques, le plus en vue était l'oracle thébain. C'était l'Amphiaraos de Potniæ qui avait prédit à Adrastos, durant la guerre des Épigones, la mort de son fils Ægialéos [2] : c'est lui aussi qui reçut les envoyés de Crésus d'abord [3], de Mardonius ensuite [4]. Pour Crésus, la chose n'est point douteuse, car le bouclier d'or et la javeline du même métal que le roi avait consacrés à Amphiaraos se trouvaient, au temps d'Hérodote, à Thèbes, dans le temple d'Apollon Isménien [5].

La translation du bouclier de Crésus indique assez clairement que, vers le milieu du v[e] siècle, les Thébains avaient renoncé à soutenir la concurrence d'Oropos. Ils y renoncèrent d'autant plus volontiers que, pour laisser, disaient-ils, à leur allié Amphiaraos toute son impartialité, ils s'étaient interdit à eux-mêmes de le consulter, et qu'ils ne pouvaient, par conséquent, lui constituer une clientèle [6]. Sous ce prétexte ingénieux on devine une ancienne tradition qui faisait d'Amphiaraos mort ce qu'avait été Amphiaraos vivant, un ennemi des Thébains.

Oropos n'était point embarrassée des mêmes scrupules. Annexée, depuis 506 environ, au territoire athénien et devenue

1) Pausan., I, 34, 3. IX, 19, 4. Ne confondre aucune de ces localités avec l'*Harma* du Parnès, point de mire des Pythaïstes d'Athènes (Cf. vol. I, p. 200). — 2) Pind. *Pyth.*, VIII, 56. Consultation des Épigones versifiée par Iophon de Cnosos (Pausan., I, 34, 4. Cf. vol. II, p. 225). — 3) Herod., I, 46. 49. — 4) Herod., VIII, 134. Mys, l'envoyé de Mardonius, vit en songe le héros l'assommer d'un coup de pierre (Plutarch., *Aristid.*, 11. *Def. orac*, 5). — 5) Herod., I, 52. — 6) Herod., VIII, 134.

depuis lors l'objet d'un interminable litige entre les Athéniens et les Béotiens, elle dut peut-être à ces querelles une bonne part de son importance.

L'oracle était à une heure et demie de marche environ au sud d'Oropos, entre cette ville et Psaphis, tout près de la mer, dans une étroite vallée arrosée par un ruisseau[1]. On voyait là le temple d'Amphiaraos, sa statue de marbre blanc, et deux sources sacrées : l'une, la « source d'Amphiaraos, » marquait l'endroit où le héros était sorti transfiguré des entrailles de la terre, et il était interdit d'employer ses eaux à un usage quelconque ; l'autre, appelée « Bains d'Amphiaraos, » fournissait une eau excellente et propre à tous usages. Une des curiosités du lieu était le grand autel du temple. Cet autel, divisé en cinq parties, était une sorte de panthéon consacré à un nombre considérable de dieux et de héros. parmi lesquels figurait Apollon Pæan[2]. Les théoriciens qui voulaient rapporter à Apollon l'origine de toute divination étaient libres de voir en lui le moteur premier de l'oracle. C'est là que les consultants offraient les sacrifices préalables exigés par la liturgie locale.

Les clients d'Amphiaraos devaient d'abord s'abstenir de vin pendant trois jours et jeûner un jour entier : un sacrifice achevait leur purification. Ainsi préparés, ils immolaient un bélier et passaient la nuit dans le temple, couchés sur la peau de l'animal[3]. C'est ainsi qu'ils attendaient les visions surnaturelles promises à leur piété.

On reconnaît ici, dans toute leur pureté originelle, les rites de l'oniromancie qui, à Oropos comme presque partout, était appliquée au service des consultations médicales. Comme Asklépios, Héraklès ou Trophonios, Amphiaraos était

1) Strab., IX, 1, 22 : 2, 10. Pausan., I, 34, 2. Liv., XLV, 27. — 2) Pausan., II, 34, 3. Cf. Eutecn., *Metaph. Ther. Nicand.*, 614 — 3) Pausan., II, 34, 5. Cf. l'oracle de *Faunus* en Italie.

avant tout un héros médecin, ce qu'indique assez le nom de sa fille Iaso [1]. Les clients qu'il guérissait étaient tenus de jeter dans la source d'Amphiaraos quelque monnaie d'or ou d'argent [2], coutume qui avait le double avantage d'enrichir le temple et de permettre aux prêtres de faire des observations utiles sur des clients satisfaits.

L'oracle n'occupe guère de place dans l'histoire. Si l'on adjuge à celui de Thèbes les consultations de Crésus et de Mardonius, il ne reste plus dans les annales du temple qu'un détail curieux dont nous avons connaissance par Hypéride. Après la bataille de Chéronée, Philippe avait donné aux Athéniens le territoire d'Oropos qui fut partagé entre les dix tribus. En faisant la répartition, on eut un scrupule : on craignit qu'un certain monticule n'eût appartenu au sanctuaire d'Amphiaraos et ne fût, par conséquent, terre sacrée. Dans le doute, on délégua trois citoyens d'Athènes, parmi lesquels figurait Euxénippos, pour aller dormir dans le temple d'Amphiaraos et consulter le héros lui-même sur le cas. Il faut croire que la réponse de l'oracle ne fut pas des plus claires, car le citoyen Polyeuctos proposa de rendre au dieu le terrain qui, sur le rapport d'Euxénippos, venait d'être déclaré profane. Polyeuctos, irrité de voir sa motion repoussée et d'avoir à payer de ce chef une amende de vingt-cinq drachmes, se retourna contre Euxénippos et lui intenta un procès, l'accusant de s'être laissé corrompre par quelques intéressés. Il prenait la chose au tragique, car, non content de demander la tête d'Euxénippos, il voulait le priver de sépulture en Attique. Malheureusement, ce qui nous reste du plaidoyer d'Hypéride pour Euxénippos [3] ne nous donne au-

1) Aristoph., *Plut.*, 701. — 2) Pausan., II, 34, 4. — 3) Hyper., *Pro Euxen.*, p. 8 sqq. Le procès est de l'an 330 environ. Les Athéniens étaient, comme de juste, dévots à Amphiaraos, et les comiques exploitaient la notoriété de ce culte. On compte quatre Ἀμφιάραος, d'Aristophane, Platon, Apollodore, Philippide.

cun détail sur la consultation incriminée, et il faut se résigner à ne rien savoir de ce qui s'est dit dans un pareil débat sur la manière de faire parler les oracles dans un sens déterminé. La visite de Paul-Émile[1] et celle d'Apollonios de Tyane signalent à l'attention deux journées sur trois siècles.

L'exercice de la médecine maintint cependant l'oracle en activité, même pendant la période la plus désastreuse pour les officines de divination. Strabon constate qu'il n'a plus sa vogue d'autrefois, mais ne dit pas qu'il ait cessé de fonctionner[2]; et nous savons qu'il était assez florissant au temps de Pausanias, sans égaler toutefois son rival de Lébadée. La ville d'Oropos faisait son possible pour le maintenir en honneur : non-seulement elle célébrait des jeux Amphiaréens, mais on la voit dater ses actes publics par le nom des prêtres d'Amphiaraos[3]. On avait aussi peut-être amélioré le décor extérieur et augmenté le nombre des symboles palpables. Philostrate prétend qu'on y voyait une « crevasse sacrée, » les statues du Songe et de la Vérité, et les « portes des Songes[4]. »

Le héros d'Oropos, qu'on avait pris l'habitude d'appeler un « dieu, » fut réduit au silence, comme la plupart de ses confrères, par le christianisme. Constantin fit détruire le sanctuaire de fond en comble et effaça du sol jusqu'aux derniers vestiges des superstitions condamnées par la foi nouvelle[5].

Amphiaraos, qui lui-même n'était pas d'origine béotienne, nous entraînerait facilement en dehors de la Béotie.

1) Liv., XLV, 27. Le texte porte par erreur *Amphilochus* pour *Amphiaraus*. — 2) Strab., XVI, 2, 39. Plutarque dit que, des oracles béotiens, celui de Lébadée est le seul qui parle encore (Plut., *Def. orac.*, 5): mais, à l'époque, Oropos était en pays attique. — 3) Rangabé, *Antiq. hellén.*, n° 679. — 4) Philostr., *Imagg.*, I, 26. — 5) Euseb., *Vit. Constant.*, II, 56.

Il avait des sanctuaires à Argos, sa patrie[1], en Laconie[2], et même sur le Bosphore[3]; mais on ne dit pas qu'il y fût pratiqué de rites divinatoires. Peut-être faudrait-il voir dans l'étrange « maison mantique » de Phlionte, où on disait qu'Amphiaraos avait reçu le don de prophétie après y avoir passé une nuit et qui depuis restait murée[4], un ancien oracle oniromantique du héros.

Comme l'histoire des Hellènes eux-mêmes, les légendes des dieux et héros helléniques se partagent entre les deux bords de la mer Égée. C'est en Asie-Mineure que se poursuit la série des oracles héroïques. Nous y trouverons à peu près l'équivalent des mantéions béotiens; une héroïne ou déesse, d'origine probablement sémitique, qui, par le caractère indécis de son type et la bizarrerie de sa légende, pourrait être le pendant de Trophonios, et des héros-prophètes que la légende elle-même rapproche de Tirésias et d'Amphiaraos.

Hémithéa, la « demi-déesse » de Castabos, dans la Chersonèse de Carie, est un type intermédiaire entre les héros-prophètes et ceux qui ont acquis la prescience après leur mort. Si elle n'avait pas prophétisé au cours de sa vie mortelle, elle avait été la servante et la protégée des deux grandes divinités mantiques, Apollon et Dionysos : une de ses sœurs, aimée d'Apollon, était la mère d'Anios, le prophète-roi de Délos[5], et sa légende à elle se trouve ainsi intimement mêlée à celle des instituts apolliniens.

Voici comment on racontait ses aventures. D'après une première version qui avait cours à Ténédos, Hémithéa aurait été fille de Cycnos, roi de Colone en Troade. Jetée à la mer dans un coffre avec son frère Ténès, elle avait abordé dans l'île dont son frère devint l'œkiste et l'éponyme[6]. Hémithéa

1) PAUSAN., II, 32, 2. — 2) PAUSAN., III, 12, 5. — 3) DION. BYZ., *Anapl. Bospor. fr.*, 26. 40. — 4) PAUSAN., II, 13, 7. Cf. vol. II. — 5) Voy. p. 28. — 6) PAUSAN., X, 14, 2. TZETZ., ad Lycophr., 232.

joue là un rôle très effacé et qui peut être supprimé sans inconvénient de l'histoire de Ténédos. Diodore, en effet, ne connaît point cette surcharge des légendes ténédiennes[1] et se contente des traditions de Castabos. A Castabos, on disait que Hémithéa s'était appelée jadis Molpadia et qu'elle était fille de Staphylos, acolyte, fils ou sosie de Dionysos. Ce terrible Staphylos avait déjà jeté à la mer, dans un coffre, une de ses filles séduite par Apollon. Celle-là avait été recueillie par son amant à Délos. Molpadia et son autre sœur, Parthénos, ayant été chargées par leur père de garder son vin et l'ayant laissé répandre par des pourceaux, allèrent se jeter du haut des rochers dans la mer. Apollon eut pitié d'elles et les transporta dans la Chersonèse de Carie où elles furent désormais vénérées, Parthénos à Bubassos, et Molpadia à Castabos sous le nom d'Hémithéa[2].

Il importe peu de savoir jusqu'à quel point ces pâles copies d'Astarté ou d'Aphrodite reproduisent les traits du modèle : les rites de l'oracle de Castabos étaient de ceux qui appartiennent en commun à toutes les religions antiques. Il fonctionnait par voie d'incubation et s'occupait de médecine. « La déesse apparaissait aux malades et leur indiquait clairement les moyens de guérison : beaucoup d'infirmes, atteints de maladies désespérées, ont ainsi recouvré la santé. En outre, la déesse est propice aux femmes dont les accouchements sont laborieux et les sauve du danger. Aussi son temple est-il rempli d'offrandes qu'on y conserve depuis les temps antiques[3]... »

Nous ne savons où il faut faire commencer ces « temps antiques » dont parle Diodore. On signalait, comme une preuve de la vénération qu'inspirait Hémithéa, le fait — assez étonnant, il en faut convenir, — que son temple n'avait été

1) Cf. Diodor., V, 83. — 2) Diodor., V, 62. — 3) Diodor., V, 63.

pillé ni par le fanatisme iconoclaste des Perses ni par la cupidité des pirates. Ces renseignements négatifs sont tout ce qui nous reste de l'histoire de cet oracle qui paraît avoir conservé toute sa vogue au temps de Diodore, c'est-à-dire, aux abords de l'ère chrétienne.

Il faut pousser plus loin pour rencontrer des noms plus connus et des légendes moins étrangères aux traditions héroïques de l'Hellade.

Mopsos et Amphilochos, représentants de tribus ennemies ou même de races hétérogènes, n'ont pu se trouver associés en dépit d'eux-mêmes, sur la côte de Cilicie, à l'embouchure du Pyramos, sans une longue trituration de légendes apportées de divers côtés et amalgamées dans un ensemble incohérent.

Mopsos, dont le nom est peut-être sémitique[1], est tantôt un héros thessalien qui, seul ou aidé dans sa tâche par d'autres devins, Idmon, Amphiaraos, guide par sa prescience les Argonautes minyens et va mourir en Libye; tantôt, un petit-fils de Tirésias, né à Klaros de Manto et de Rhakios[2]. Amphilochos, de son côté, fils d'Amphiaraos dans la tradition commune, est aussi bien un fils de Manto violée par Alcméon, fils d'Amphiaraos[3]. A ces deux noms réclamés par des traditions si diverses s'ajoute, dans l'histoire de l'oracle cilicien — qui se confond elle-même en partie avec celle de Klaros — le nom de Calchas; de sorte que les souvenirs de trois cycles légendaires, de l'expédition des Argonautes, de la guerre de Thèbes et de la guerre de Troie, se trouvaient ainsi mêlés et transportés en pays sémitique. Il y eut sans doute assimilation des héros grecs avec des types locaux, assimilation qui, à en juger par les embarras et circuits de la légende, ne laissa pas que d'être laborieuse.

1) *Mopsos* de l'hébreu = *prodige*. Cf. L. Preller, *Griech. Mythol.* II², p. 483. — 2) Voy. vol. II, p. 36-38, et ci-dessus, p. 249-251. — 3) Voy. vol. II. p. 29. 35.

Telles étaient les cautions mythiques de l'oracle de Mallos. Voici comme on en racontait d'ordinaire la fondation. Après la prise de Troie, il y eut rencontre fortuite de plusieurs devins héroïques à Colophon, ou plutôt, à Klaros. Mopsos, Amphilochos, Calchas, et peut-être même l'Asklépiade Podalirios, y vinrent par diverses routes. Une lutte d'amour-propre s'établit entre Calchas et Mopsos. Calchas, vaincu dans une épreuve décisive, mourut de chagrin ou se tua de désespoir[1]. La scène du duel divinatoire se transportait à volonté en divers lieux, selon que l'on allongeait ou raccourcissait l'itinéraire de Calchas. Pendant que les uns croyaient Calchas mort à Gryneion[2] et les autres à Klaros, Sophocle le conduisait jusqu'en Cilicie, c'est-à-dire, adjugeait à l'oracle de Mallos une partie des légendes de Klaros et de Gryneion[3]. Hérodote est à peu près du même avis, car il pense que les Pamphyliens, voisins des Ciliciens, « descendent de ceux des Hellènes qui, dispersés au retour de Troie, ont suivi Amphilochos et Calchas[4] ».

Que Calchas ait poussé ou non jusqu'à Mallos, on ne pouvait se dispenser d'y amener les deux titulaires de l'oracle, Mopsos et Amphilochos. Ces héros avaient donc fondé la ville en commun ; puis, Amphilochos, mécontent et jaloux, était revenu à Argos, sa ville natale : mais, ne s'y trouvant pas plus à son gré, il avait pris le parti de retourner à Mallos. Cette fois, Mopsos lui refusa sa part de souveraineté. Il s'ensuivit un combat singulier qui coûta la vie aux deux rivaux. Leurs tombeaux étaient placés sur les bords du Pyramos de façon que de l'un on ne pût pas apercevoir l'autre[5]. Ce sont ces deux ennemis, irréconciliables jusque dans la mort, qui alimentent l'inspiration de l'oracle, ou plutôt, des oracles

1) Voy. vol. II, p. 43. — 2) Voy. ci-dessus, p. 260. — 3) Serv., *Eclog*, VI, 72. — 4) Herod., VII, 91. — 5) Strab., XIV. Lycophr., 439 sqq. Tzetz., *ibid.*

jumeaux de Mallos[1]. On s'aperçoit, au nombre des localités dont Mopsos est l'éponyme[2], que ce héros avait sur son acolyte une supériorité décidée. Il était là sans doute sur son terrain, tandis qu'Amphilochos, que d'autres villes fort éloignées, en Épire et jusqu'en Espagne, revendiquaient pour leur œkiste, conservait le caractère d'un étranger apporté là par la colonisation hellénique.

La notoriété de l'oracle de Mallos ne doit pas remonter très haut : il est, dans le monde grec, parmi les derniers venus et proche parent des oracles exotiques qui durent leur vogue à la décadence des anciens oracles nationaux. Aussi conserva-t-il après l'ère chrétienne une vitalité que lui auraient enviée ses aînés. On racontait, au temps de Plutarque, un fait qui devait convaincre les plus incrédules de la clairvoyance des héros, notamment de Mopsos. « Le gouverneur de Cilicie, dit un témoin oculaire, avait été jusque-là irrésolu à l'égard des choses divines, ce qui tenait, je pense, au peu de fondement de son incrédulité même. Homme d'ailleurs familiarisé avec l'injustice et le mal[3], il avait, de plus, autour de lui un certain nombre d'Épicuriens répandant sur ces sortes de questions religieuses ce qu'ils appellent leur sublime raison naturelle. Il s'avisa d'envoyer un affranchi pourvu d'instructions comme on en aurait

1) Plutarque distingue Mopsos d'Amphilochos, au point de vue de la clairvoyance divinatoire : Pausanias, Dion Cassius, Lucien, ne parlent que d'Amphilochos; le scoliaste de Stace, que de Mopsos. Tertullien semble placer les deux oracles dans des régions différentes : *Amphilochi apud Mallum.... Mopsi in Cilicia* [corr. pour la leçon fautive *Sicilia*] (Tert., *De An.*, 46). La conclusion la plus naturelle à tirer de ces textes est que l'oracle de Mallos était inspiré par un couple analogue à celui des Dioscures, et que les consultants pouvaient choisir, suivant leur dévotion, entre les deux révélateurs ou même, au besoin, les contrôler l'un par l'autre. Cf. ci-dessous (p. 346) l'oracle double de Calchas et de Podalirios. — 2) Cf. *Mopsueste*, *Mopsucrène*. La Pamphylie entière avait porté le nom de *Mopsia*. — 3) Il y a longtemps, on le voit, que les hommes de foi considèrent le vice comme inséparable de la libre-pensée.

donné à un espion qui pénètre chez des ennemis, et il lui avait confié un billet cacheté où était écrite une question que personne ne savait. Cet envoyé passa la nuit dans le temple, comme c'est la coutume, et, après s'y être endormi, il raconta le lendemain le songe qu'il avait eu. Un homme d'une beauté merveilleuse s'était présenté, lui avait dit ce seul mot : « noir ! », et, sans rien ajouter, avait aussitôt disparu. La chose nous sembla des plus bizarres et nous embarrassait fort : mais le gouverneur en question fut frappé d'un tel saisissement qu'il tomba à genoux et adora le dieu. Puis, ayant ouvert le billet, il nous montra la question qui s'y trouvait écrite : « Est-ce un taureau blanc que j'immolerai ou bien un taureau noir ? « Aussi, les Épicuriens eux-mêmes étaient-ils confondus. Notre homme accomplit le sacrifice et ne cessa plus d'avoir Mopsos en grande vénération[1]. »

Il n'en fallait pas davantage pour rajeunir la réputation de l'oracle. Aussi, Pausanias, qui n'est pas un esprit fort, affirme que l'oracle cilicien est le plus « infaillible » de ceux de son temps[2]. Lucien met l'oracle de Mallos, pour la réputation, à côté de ceux de Klaros et de Didymes[3], et un des personnages de ses dialogues entend également dire « que l'oracle de Mallos était le plus célèbre et le plus véridique; qu'il répondait clairement, mot pour mot, à ce qu'on écrivait sur des tablettes remises entre les mains du prophète[4]. » Si ce « menteur déterminé, » qui prétend avoir causé avec la statue d'Amphilochos, rapporte fidèlement les usages de Mallos, on voit que billet du gouverneur incrédule avait paru d'un emploi commode et qu'on renouvelait depuis lors l'expérience à bon marché, car la consultation ne coûtait que deux oboles[5]. C'est également par cédule que le proscrit dont parle Dion, Sextus Condianus, consulta Amphilochos sous le

1) Plutarch., *Def. orac.*, 45. — 2) Pausan., I, 34, 3. — 3) Lucian., *Pseudom.*, 28. — 4) Lucian., *Philopseud.*, 38. — 5) Lucian., *Pseudom.*, 19.

règne de Commode[1]. Dion nous apprend à cette occasion que l'oracle fonctionnait encore de son temps, c'est-à-dire, au commencement du IIIe siècle de notre ère. Tertullien en parle également comme d'une institution encore existante[2]. Sur une médaille de Mallos, qui date du règne de Valérien (253-260), on voit, au revers, deux figures debout entre un cheval et un trépied autour duquel s'enroule un serpent. L'une de ces figures tient un rameau de laurier[3]. On reconnaît là les héros-prophètes, et le serpent indique assez la prédominance de l'iatromantique.

Enfin, le scoliaste Lactance s'exprime comme si ses contemporains allaient encore, au VIe siècle, consulter Mopsos[4]. Mais le scoliaste transcrit des gloses antérieures plutôt qu'il ne parle en son nom. Il n'est pas probable que l'oracle de Mallos ait échappé à l'attention de Constantin ou, tout au moins, de Constance qui vint plus d'une fois en Cilicie et mourut à Mopsucrène.

Il a été si souvent question de Calchas dans les légendes de l'Asie-Mineure qu'on s'attend à trouver son tombeau et son oracle aux alentours de Klaros, de Gryneion ou de Mallos. Le caprice de la légende, ou plutôt, les hasards de la colonisation grecque avaient porté l'un et l'autre dans la Grande-Grèce, en Apulie. Les héros grecs, au retour de Troie, avaient passé par bien des aventures, et la fiction avait tracé pour chacun d'eux plus d'un itinéraire. L'Apulie, et particulièrement la Daunie, était toute pleine du souvenir de Diomède. C'est en Daunie également, au mont Drion, que Calchas et l'Asklépiade Podalirios étaient venus achever, disait-on, leur aventureuse carrière[5], comme Épéos à La-

1) DIO CASS., LXXII, 7. — 2) TERT., *loc. cit.* — 3) Annal. dell' Instit. d. Corr. Arch., 1861, p. 353. — 4) SCHOL. ad Stat. *Theb.*, III, 521. — 5) STRAB., VI, 3, 9. Ceux qui savaient Calchas enseveli à Gryneion ou au mont Kerkaphos, près de Klaros, regardaient le tombeau apulien comme un cénotaphe (TZETZES ad Lycophr., 1047).

garia ou à Métaponte ou à Pise, comme Philoctète près de Crotone, Idoménée à Salente, et Cassandre à Salépia.

Le sanctuaire ou héroon de Calchas était au haut de la montagne : celui de Podalirios, au pied, à la source d'un ruisseau dont les eaux, dit Strabon, « sont souveraines pour guérir les différentes maladies des bestiaux[1] ». L'incubation se pratiquait dans l'héroon de Calchas exactement comme dans celui d'Amphiaraos à Oropos : « l'usage est d'immoler un bélier noir et de s'envelopper, pour dormir, dans la peau de la victime[2]. » Podalirios donnait ses consultations médicales par le même moyen, et, s'il y a quelque différence à noter dans les rites des deux cultes, c'est peut-être que l'Asklépiade se chargeait plus particulièrement de la médecine vétérinaire et faisait baigner ses clients dans les eaux de l'Althænos[3]. Nous avons donc ici affaire à un oracle double, analogue à celui de Mallos. Le lien qui rattache les deux héros ne s'est pas créé sur place ; mais il est possible pourtant que l'Asklépiade ait dû à la société du prophète ses facultés divinatoires.

L'iatromantique s'est, en effet, installée assez tard dans les sanctuaires d'Asklépios et des héros Asklépiades qui, auparavant, guérissaient les malades par la vertu miraculeuse des sources consacrées ou par la main de leurs prêtres, mais sans ordonnances révélées. A Phéræ, en Achaïe, les neveux de Podalirios, Nicomachos et Gorgasos, fils de Machaon, avaient une chapelle signalée par des cures nombreuses : « ils guérissaient les maladies et les infirmités, et, en récompense, on leur offrait dans leur hiéron des sacrifices et des ex-votos[4] ; » mais on ne dit pas que ces cures fussent le résultat de révélations médicales. Lorsque la vogue des Asklé-

1) Strab., *ibid.* — 2) Strab., *ibid.* — 3) Lycophr., 1050 sqq. Schol., *ibid.* — 4) Pausan., IV, 30, 3 : Cf. 3, 2.

piéons suggéra l'idée de consulter aussi par voie d'incubation les héros Asklépiades, les anciens cultes ne purent pas toujours se transformer au gré des tendances nouvelles, tandis que les nouveaux n'eurent garde de négliger ce puissant moyen d'influence. C'est ainsi que Machaon, qui avait une antique chapelle sans oracle à Gérénia, en Messénie[1], eut à Adrotta, en Lydie, un oracle où il était associé avec Podalirios[2]. L'héroon apulien de Podalirios dut se transformer d'autant plus aisément en oracle que le voisinage de Calchas, le héros-prophète, avait pu fixer de bonne heure dans la région les rites des mantéions héroïques, soit importés de la Grèce, soit empruntés à quelque religion locale préexistante. Le texte de Lycophron prouve en tout cas que l'oracle de Podalirios était en activité à l'époque alexandrine.

Le tombeau de la prophétesse Cassandre à Salépia, sur la côte de Daunie[3], pouvait aussi bien devenir un oracle. Mais, il se peut que ou le respect de son sexe ou l'inutilité bien connue de ses prophéties ait empêché les curieux d'aller troubler son dernier sommeil. Son sanctuaire s'ouvrait, au contraire, aux jeunes filles violentées dans leurs inclinations qui venaient, en habits de deuil, lui demander de les défendre, elle qui avait souffert de pareils maux, contre des prétendants abhorrés. Rien, en somme, n'indique que Cassandre ait plutôt rendu des oracles à Salépia qu'à Amyklæ ou à Leuctres, où elle avait aussi des chapelles. C'est pendant sa vie seulement que la malheureuse fille de Priam a jeté à tous les vents ses prophéties : son ombre n'a plus inspiré que Lycophron.

1) Pausan. IV, 3, 2. — 2) Marin., *Vit. Procl.*, 31. — 3) Lycophr., 1128.

CHAPITRE DEUXIÈME

ORACLES DES HÉROS NON-PROPHÈTES

Popularité du culte des héros dans les siècles de décadence. — Apparitions oniromantiques des héros. — Oracle de Protésilaos à Eléonte. — Oracle hypothétique de Sarpédon en Troade. — Oracle d'Autolykos à Sinope. — Oracle d'Odysseus en Étolie. — Oracle de Ménestheus en Bétique. — Statues prophétiques, d'Alexandre à Parion, de Néryllinos à Alexandrie de Troade. — Oracle artificiel du pseudo-Glykon à Abonotichos. — Alexandre, prophète de Glykon.

Tous les personnages héroïques mentionnés jusqu'ici étaient prédestinés par leur nature ou leur mission au rôle de prophètes. Trophonios et Hémithéa sont des divinités déchues, qui paraissent tenir de la faveur d'Apollon un privilège inhérent à leur nature; les autres ne font que conserver au delà du tombeau les facultés divinatoires qu'ils possédaient durant leur vie mortelle.

Mais, comme nous l'avons dit déjà, il était inévitable que le progrès des théories religieuses relatives aux héros, progrès hâté lui-même par l'affermissement de la croyance à l'immortalité de l'âme, fît du privilège de quelques-uns le patrimoine de tous. Il fut un temps où le culte des héros ranima la vieillesse du polythéisme grec. A mesure que s'épurait le concept de la divinité, on sentait croître la distance qui sépare l'homme du dieu et l'on éprouvait le besoin de combler l'intervalle. Les platoniciens y jetèrent leurs myriades de

démons ou génies; le vulgaire choisit parmi ces génies ceux qui avaient été des hommes, c'est-à-dire, les héros. A partir du second siècle de note ère, les héros, ces saints du paganisme, multiplient leurs apparitions, et leur commerce avec les hommes est, pour ainsi dire, quotidien. Achille, Hector, Rhésos, Palamède, révèlent en songe leurs désirs ou donnent d'utiles conseils[1]. On fut persuadé dans un certain monde, à Athènes, que, si la ville avait échappé au tremblement de terre de 375, c'était grâce au héros Achille que l'hiérophante Nestorios, averti en songe, avait honoré de son mieux dans le Parthénon même, en dépit des magistrats[2]. L'anecdote est caractéristique, car elle montre que le culte des héros tendait à supplanter celui des dieux. Une petite statuette d'Achille, dissimulée sous la statue d'Athêna, avait fait, par reconnaissance pour de furtifs hommages, ce qu'apparemment Athêna elle-même n'eût pas pu ou voulu faire. Aussi est-on attentif aux communications des héros. On trouve des ex-votos avec des inscriptions comme celle-ci : « Un tel, pour avoir vu en songe tel héros. » Un certain Philios de Priène bâtit un sanctuaire au héros Naulochos qu'il a vu en songe[3].

Tous les héros pouvant ainsi visiter et avertir les hommes, il semble que le nombre des oracles inspirés par eux dût s'accroître indéfiniment. Mais, le même courant d'idées qui tend à généraliser le culte des héros s'oppose à la fondation d'oracles héroïques. Les héros ne sont plus, comme jadis, fixés au sol par leurs reliques : ils passent à l'état de génies aériens et mobiles qui transportent aisément en divers lieux leur personne et leur action. Ainsi, les héros, après avoir été en quelque sorte confinés dans les localités dont ils étaient les patrons, soit parce qu'ils y étaient nés,

1) Voy. sur ce sujet, les *Heroica* de Philostrate et les histoires édifiantes d'Élien. — 2) Zosim., IV, 18. — 3) C. I. Græc., 2907. Le Bas, III, 186.

soit parce qu'ils y étaient morts, se transformaient peu à peu en protecteurs de l'humanité, ou, tout au moins, de la grande famille hellénique. Or, tout ce qui détache la foi des symboles matériels et des particularités locales est fatal à la vogue des lieux privilégiés.

Les oracles fondés sous le règne de ces théories spiritualistes l'ont été par réaction contre elles et se signalent, au contraire, par un fétichisme grossier qui incorpore la vertu prophétique à des statues. C'est le temps de ces « frères de bronze » dont parle Perse, qui envoient des songes « purgés de pituite » et auxquels, par reconnaissance, on fait dorer la barbe [1]. Le nombre des statues à révélations et à miracles a dû être très considérable, et chacune d'elles a pu être, à un moment donné, l'oracle de quelqu'un [2]. Nous n'avons pas à suivre la superstition sur ce terrain banal et illimité. L'oracle d'Abonotichos, dont il sera question plus loin, donne la mesure de ce qu'on pouvait faire avec un instrument de ce genre et des clients de bonne volonté.

Les véritables oracles héroïques, qui, dans l'ordre des idées comme dans celui des temps, précèdent ces inventions de la décadence, ne paraissent pas entachés du même vice originel et ont mieux gardé le caractère national.

Celui qui ouvre la série est l'oracle de Protésilaos, fixé à Elæus ou Elæussa (Éléonte), dans la Chersonèse de Thrace, en face du promontoire Sigeion et de la Troade.

Protésilaos, le premier héros achéen qui succomba sur le rivage troyen, était éminemment qualifié par sa touchante légende pour devenir une ombre prophétique. On savait que, rappelé par les prières de son épouse éplorée, il était revenu pour quelques heures du séjour des morts, conduit par Hermès, et la faculté de communiquer avec le monde des

1) Pers., II, 56 sqq. — 2) Cf. vol. II, p. 129.

vivants paraissait ainsi mieux garantie pour lui que pour les autres héros.

Il est difficile de dire comment Éléonte avait pu disputer la possession de Protésilaos à Phylake, sa patrie, où il avait un héroon et des jeux [1], ou à Skione qu'il passait pour avoir fondée [2]. Ce qui est certain, c'est que l'on s'accordait à placer à Éléonte le tombeau de Protésilaos [3] et que l'héroon élevé en ce lieu dut à un incident des guerres médiques une grande célébrité. Les richesses de la chapelle avaient tenté le Perse Artaycte, qui gouvernait à Sestos au nom de Xerxès pendant l'invasion de 480. Artaycte, en représentant à Xerxès Protésilaos comme un Hellène qui avait été puni pour avoir envahi l'Asie, fit rendre par le roi une sentence de confiscation et se chargea de l'exécuter. Il pilla l'héroon, cultiva l'enclos sacré et insulta le tombeau de Protésilaos en y venant faire la débauche. Mais, l'année suivante, Artaycte, surpris et assiégé par les Athéniens dans Sestos, expia cruellement son sacrilège. Il fut cloué à un poteau et vit lapider son fils sous ses yeux [4]. Depuis ce temps, on ne parla plus qu'avec un saint respect de Protésilaos et de sa vengeance [5].

Les richesses qui avaient excité la cupidité d'Artaycte avaient-elles été gagnées par l'exercice de la divination, ou bien, est-ce le bruit de cette aventure qui détermina une affluence de pèlerins et fit créer pour leurs besoins un oracle là où il n'y avait eu peut-être jusque là que des consultations tentées isolément par les gens du pays? De ces deux hypothèses, la seconde est de beaucoup la plus probable. Hérodote ne dit pas que la chapelle de Protésilaos fût un oracle, et l'on sait combien il est attentif à tout ce qui concerne la divination. Dans son récit, quand Artaycte est

1) Pindar., *Isthm.*, I, 83. Schol., *ibid.* — 2) Lycophr., 911. Philostr., *Heroic.*, II, 15. — 3) Herod., IX, 116. Strab., XIII. Lycophr., 532. Tzetz., *ibid.* — 4) Herod., IX, 116. 120. VII, 33. — 5) Pausan., III, 4, 6.

averti du sort qui l'attend, ce n'est point par Protésilaos, « mort et desséché dans Éléonte, » mais par un prodige vulgaire qu'aurait remplacé avec avantage une apparition menaçante du héros. Enfin, une anecdote légendaire recueillie par Hygin indique qu'à l'origine les Éléontins ne devaient point avoir d'oracle indigène. Une peste éclate dans le pays : le roi Démiphon envoie consulter Apollon qui ordonne le sacrifice annuel d'une jeune fille [1]. Or, dans toute cette affaire, il n'est aucunement question de Protésilaos, qui aurait pu au moins être honoré d'une consultation préalable. Cette objection, d'ailleurs purement négative, peut être écartée en plaçant le règne du fabuleux Démiphon avant la guerre de Troie et Protésilaos ; le silence d'Hérodote n'est pas non plus une preuve positive ; mais il résulte de tout cela une certaine présomption en faveur de l'origine récente de l'oracle d'Éléonte.

On n'entend, du reste, parler de cet oracle que fort tard, et Philostrate, l'hagiographe officiel des héros, est le seul garant de son existence. Il paraît que Protésilaos fut consulté en 209 par l'athlète Ælix [2]. On nous le montre aussi servant de conseil à un vigneron du voisinage, qui lui doit de bonnes vendanges et de saines idées philosophiques [3]. Ce client en valait peut-être beaucoup d'autres ; mais il ne suffit pas à dissimuler le vide qui a dû se faire autour du tombeau prophétique en un temps où Protésilaos avait tant de loisirs.

L'oracle de Sarpédon qui, sur le rivage asiatique, aurait été, en quelque sorte, le pendant de celui-ci, ne nous est connu que par un texte de Tertullien [4]. L'érudition de l'apologiste africain n'est pas des plus sûres, et l'énumération des oracles qu'il cite en passant n'a pas besoin d'être bien

1) Hygin., *Poet. Astron.*, II, 40. — 2) Philostr., *Heroic.*, II, 6. — 3) Philostr., *Heroic.*, I, 4-7. — 4) Tertull., *De An.*, 46.

exacte pour servir sa thèse. On ne voit pas bien comment un héros aussi notoiremen lycien que Sarpédon, un héros dont le corps est reporté, sur l'ordre exprès de Zeus, en Lycie[1] où s'est fixé son culte, pourrait avoir eu, en dépit d'une tradition si expresse, un oracle et, par conséquent, un tombeau en Troade. Le fait n'est pas impossible, mais il est moins probable qu'une erreur de Tertullien.

Sinope avait décerné les honneurs héroïques à son œkiste, l'argonaute Autolykos, et établi un oracle pour prendre ses avis[2]. Cet oracle dut rester une sorte de conseil de famille dévoué aux intérêts locaux et peu soucieux de clientèle étrangère. D'autre part, la notoriété d'Autolykos dans le monde hellénique n'était pas telle que beaucoup de pèlerins fussent tentés de faire le voyage de Sinope pour le consulter. La statue du héros avait été fondue par le célèbre Sthénis d'Olynthe. Lucullus l'emporta à Rome, après l'avoir sauvée des mains des Ciliciens au service de Mithridate. Autolykos lui était apparu tout exprès pour le presser de prévenir les Ciliciens et semblait ainsi se remettre à la discrétion des Romains[3]. Il est probable que la disparition du chef-d'œuvre de Sthénis, coïncidant avec l'affaiblissement de la foi et le découragement des Sinopiens privés de leur autonomie, mit fin à l'activité de l'oracle, car Strabon en parle comme d'un souvenir.

On est assez surpris de trouver chez les Eurytanes, une tribu étolienne à demi sauvage, un oracle d'Odysseus. Ce n'est pas qu'il y ait bien loin d'Ithaque en Étolie ; mais on ne sait par quelles voies le culte du héros a pénétré dans le bassin supérieur de l'Achéloos et pourquoi il y a revêtu le

1) Hom., *Iliad.*, XVI, 666 sqq. Voy. ci-dessus, p. 257, Oracle d'*Apollon Sarpédonios*. — 2) Strab., XII, 3, 11. Sur l'oracle hypothétique d'Apollon à Sinope, voy. ci-dessus, p. 264, note 2. — 3) Strab., *ibid.* Plutarch., *Lucull.*, 23.

caractère mantique qu'il n'avait pas à Ithaque même. L'existence de l'oracle étolien n'en est pas moins attestée par Aristote, Nicandre et Lycophron[1]. La divination a dû s'attacher au souvenir d'Odysseus en vertu de la solidarité vague qui s'est établie entre le héros et la magicienne Circé. Le fils d'Odysseus et de Circé, Télégonos, dont les aventures avaient fourni la matière de plusieurs épopées[2], passait pour avoir été, lui aussi, un magicien et un prophète. On lui attribuait l'invention de la lécanomancie intuitive, au moyen de laquelle il consultait à son gré l'âme de Tirésias[3]. C'est la légende de Télégonos qui a entraîné Odysseus, las de pérégrinations, en Thesprotie et en Étolie. Le roi d'Ithaque avait été, disait-on, envoyé par un oracle, peut-être par Tirésias, chez les Eurytanes, et il avait péri là, dans un âge avancé, de la main de Télégonos[4]. Nous ignorons à quelles besognes on prétendait occuper son ombre.

Le nom de Ménestheus, le compagnon d'Énée, alla échouer sur la côte occidentale de la Bétique, non loin de Gadès. On trouvait dans ces parages le port de Ménestheus et, à quelque distance l'« oracle de Ménestheus[5] ». Cette simple indication de Strabon est tout ce que nous possédons en fait de renseignements sur ce point; mais nous savons que Ménes-

1) Ap. Tzetz. ad Lycophr., 799. — 2) Il existait une Θεσπρωτίς attribuée à Musée et deux poèmes intitulés Τηλεγονία, l'un d'Eugammon de Kyrène, l'autre de Kinæthon de Laconie. — 3) Tzetz. ad Lycophr., 813. — 4) Odysseus avait, comme la plupart des héros, des tombeaux en divers lieux. On lui en connaissait un en Tyrrhénie, à Pyrgi, et un autre chez les Eurytanes épirotes. Les mythographes se chargeaient de tout expliquer. On faisait partir Odysseus de l'Épire pour la Tyrrhénie, ou mieux encore, on le faisait tuer d'abord par Télégonos et ressusciter ensuite par Circé. De cette façon, Odysseus arrivait à survivre à Circé elle-même, tuée par Télémaque son gendre, et à Télémaque tué par sa femme Kassiphoné, laquelle était fille d'Odysseus et de Circé. Pour achever cette promiscuité et cette confusion, Télégonos épousait Pénélope dans les îles des Bienheureux! (Cf. Schol. ad Lycophr., 800. 805. 818.). — 5) Strab., III, 1, 9.

theus était un héros très populaire dans ces régions et que les Gaditains lui offraient aussi des sacrifices [1].

Tels sont les oracles héroïques fondés sur les traditions nationales : il ne reste plus qu'à mentionner, pour clore ce catalogue, des oracles d'ordre inférieur, que l'on peut considérer comme des contrefaçons des instituts créés par une dévotion spontanée et conforme aux instincts de la race hellénique.

La Troade n'était pas tellement acquise aux souvenirs de la vieille épopée et à la sibylle qu'il n'y eût place sur son sol pour des héros de fraîche date. Alexandre le Grand avait commencé à se faire adorer de son vivant : il devint assez facilement, après sa mort, un héros, et même un dieu. Alexandrie de Troade l'honorait comme son œkiste, et les trente et quelques villes qui portaient le même nom en pouvaient faire autant. Sa statue à Olympie reproduisait l'attitude et l'aspect de Zeus lui-même [2]. C'est avec une des nombreuses statues du conquérant que la superstition populaire avait fait l'oracle fétichiste dont parle l'apologiste Athénagore. Il paraît que la petite ville de Parion, à l'entrée de la Propontide, fière de son grand homme à elle, le philosophe Pérégrinus surnommé Protée, partageait ses hommages entre Alexandre et Protée. En tout cas, l'un et l'autre de ces personnages y avaient leur statue, et « la statue d'Alexandre, dit Athénagore, passe pour rendre des oracles [3]. » On ne voit pas trop pourquoi la dévotion populaire, préférant une gloire un peu banale à une réputation plus neuve, aurait plutôt accordé le don de prophétie à la statue d'Alexandre qu'à

1) PHILOSTR., *Vit. Apoll.*, V, 1. — 2) PAUSAN., V, 25, 1. — 3) ATHENAGOR., *Supplic. pro Christ.*, 26. L. FRIEDLÆNDER, *Sittengeschichte Roms*, III, 480, me paraît s'être mépris en voyant dans ce Protée le dieu marin. Sur ce personnage bizarre, voy. MAUR. CROISET, *Un ascète païen au siècle des Antonins : Pérégrinus Protée*, 1879 (Mém. Acad. de Montpellier).

l'image du fanatique auquel ses disciples voulaient élever un temple-oracle à Olympie. Un cynique divinisé devait faire un excellent oracle, capable de dire sans ménagements la vérité à tout le monde. Alexandre eût été, au contraire, un conseiller des mieux écoutés dans sa ville d'Alexandrie de Troade. Mais là, toujours d'après Athénagore, le rôle de prophète et de médecin était dévolu à un héros peu imposant, à un parvenu auquel l'adulation ou peut-être la reconnaissance avaient assuré l'immortalité. « La Troade a des statues de Néryllinos, comme Parion en a d'Alexandre et de Protée; mais, tandis que les autres statues de Néryllinos sont un ornement public, il y en a une parmi elles qui, à ce que l'on croit, rend des oracles et guérit les malades : les Troadiens lui offrent des sacrifices et couvrent la statue d'or et de couronnes [1]... »

Tout cela est bien vague, et il est fort probable qu'Athénagore ne s'est pas renseigné de très près. S'il n'avait pas employé avec insistance l'expression χρηματίζειν « rendre des oracles », nous aurions laissé ces statues fatidiques confondues dans la foule des statues à miracles et des amulettes de toute espèce. Elles peuvent figurer à côté de ce tronc mutilé du « héros médecin » Toxaris qui, couché dans la boue, guérissait encore les fiévreux d'Athènes [2].

On ne mentionnera ici que pour mémoire l'oracle qu'Hadrien s'efforça d'établir à Abydos, en Égypte, sous le nom de son favori Antinoos. Nous verrons, en traitant des oracles étrangers, qu'il y eut simplement là substitution, d'ailleurs plus apparente que réelle, du héros de cour à un dieu indigène dont le culte survécut à cette tentative de dépossession. Mais il faut, pour clore cette revue des oracles héroïques,

1) On ne sait qui était au juste ce Néryllinos. Friedlænder (*ibid.*) soupçonne qu'il s'agit de Suillius Nerullinus, un contemporain de Claude, consul en 50 ap. J.-C. — 2) Lucian., *Scyth.*, 2.

faire une place à un oracle étrange, monté de toutes pièces comme un théâtre par un charlatan effronté sous le nom d'un héros, et qui fit assez de dupes pour obliger les oracles les plus renommés à compter avec lui. A mesure que nous avançons dans la décadence, nous voyons la superstition vulgaire occupée à ramener toutes choses à son niveau. Nous voici descendus assez bas pour frayer avec les aventuriers et les filous.

L'oracle fondé en Paphlagonie, au beau milieu du siècle des Antonins, par un mystificateur qui ne put lasser la crédulité de ses dupes, est une des manifestations les plus probantes de l'affaissement intellectuel du monde gréco-romain envahi par des races inférieures et travaillé de rêves mélancoliques. Le fondateur de cet oracle, ou plutôt, l'oracle vivant, Alexandre d'Abotonichos, ne nous est connu que par la biographie que lui consacre son ennemi personnel, Lucien de Samosate[1]; mais le personnage est tel que Lucien eût été fort embarrassé d'ajouter à ses vices.

Doué par la nature d'un extérieur avantageux et d'une intelligence souple, élevé par un sorcier compatriote et ami d'Apollonios de Tyane, Alexandre songea de bonne heure à tirer parti de ses talents. Il s'associa avec un Byzantin du nom de Cocconas[2]; et les deux compères, trouvant qu'un oracle bien achalandé serait d'un excellent rapport, résolurent d'en établir un. Il fut décidé que le nouvel institut serait établi à Abonotichos et placé sous l'invocation d'Asklépios, la médecine étant à sa place en tout pays. Mais il fallait, pour lui donner en quelque sorte l'investiture et la garantie d'authenticité, l'autorité d'un oracle antérieur. Des tablettes enfouies et déterrées à propos dans le temple d'Apollon à Chalcédoine annoncèrent dans toute la région « que bientôt Asklépios, accompagné d'Apollon son père, viendrait

1) LUCIAN., *Pseudomantis*. — 2) Voy. ci-dessus, p. 265-267.

dans le Pont et fixerait son séjour à Abonotichos. » Aussitôt, les habitants de cette ville commencent à construire un temple pour héberger le dieu. Alexandre fit seul le reste, car Cocconas mourut sur ces entrefaites. Il arriva dans sa ville natale précédé de divers oracles qui le donnaient pour un fils de Podalirios, un descendant de Persée et, par-dessus tout, un grand prophète. Il voulut que les Abonotichiens fussent eux-mêmes témoins de la naissance du nouvel Asklépios dans le temple que leur piété lui édifiait. Pour cela, il déposa secrètement dans la boue qui remplissait encore les trous préparés pour les fondations un œuf d'oie dans lequel il avait déposé un petit serpent. Le lendemain, il fait l'illuminé, annonce l'arrivée du dieu et court au temple, suivi de toute la foule. « Il se fait descendre à l'endroit creusé, à la source même de l'oracle, entre dans l'eau en chantant à pleine voix un hymne en l'honneur d'Asklépios et d'Apollon, et prie le dieu de venir dans la ville sous de favorables auspices. Il demande alors une coupe ; on la lui donne : il la plonge aussitôt dans l'eau et tire du milieu de la vase l'œuf dans lequel le dieu était renfermé et dont il avait eu soin de boucher l'ouverture avec de la cire blanche et de la céruse. Prenant alors cet œuf dans ses mains, il s'écrie qu'il tient Asklépios lui-même. Les spectateurs, les regards fixés sur ce qu'il va faire, sont tout étonnés de voir qu'il a trouvé un œuf au milieu de l'eau. Alexandre le casse dans le creux de sa main et leur montre le petit serpent. Les assistants, voyant celui-ci s'agiter et s'enrouler autour du doigt du devin, jettent de grands cris, saluent le dieu et félicitent la ville de son bonheur. Chacun, la bouche ouverte, éclate en prières, en souhaits de trésors, de richesses ou de santé, adressés au dieu. Alexandre, remontant sur son char, regagne sa demeure en emportant son Asklépios nouveau-né [1]. » Au bout

1) Lucian., *Pseudom.* 14. trad. Talbot.

de quelques jours, le nouveau-né était miraculeusement adulte, car Alexandre avait chez lui un grand serpent de Macédoine apprivoisé qui joua le dieu à merveille. La divinité nouvelle reçut de son prophète le nom de Glykon, attendu qu'Asklépios ne tenait pas à conserver son ancien nom dans cette réincarnation.

Alors commencèrent les consultations. Alexandre employa, à l'instar de Mallos, la méthode des questions par écrit. Il décachetait les plis par des procédés de son invention, y ajoutait la réponse et les rendait recachetés aux clients, moyennant une drachme et deux oboles par oracle. Ceux qui payaient plus largement pouvaient obtenir des oracles « autophones, » c'est-à-dire, prononcés à haute voix par le serpent lui-même. Une tête postiche, d'une forme quasi humaine, dont il affublait l'animal et une sorte de tube acoustique aboutissant à cette tête suffisaient à produire l'effet voulu.

Alexandre gagna ainsi de fortes sommes ; mais ses dépenses s'accrurent en proportion, car il eut à payer tout un personnel d'espions, d'émissaires chargés les uns de quêter des renseignements utiles, les autres de faire de la propagande, sans compter les « associés, compositeurs et gardiens d'oracles, les écrivains, faiseurs de cachets et interprètes, gens qu'il rétribuait en proportion de leur talent. » En vain quelques Épicuriens, autrement dit, des libres-penseurs, essayèrent de désabuser la foule : le prophète déchaîna contre eux le fanatisme des fidèles et fit brûler les écrits d'Épicure. Lucien faillit payer de sa vie les malins tours qu'il joua au débitant d'oracles. La renommée de Glykon et de son inventeur pénétra bientôt dans les pays circonvoisins, et on en parla jusqu'à Rome. Un tétrarque de Galatie, Sévérianus, fit une expédition en Arménie sur la foi d'un oracle autophone et y périt. Sa déconvenue ne diminua en rien le

crédit de l'oracle. Mais, la foi la plus robuste qu'ait jamais exploitée Alexandre fut celle du Romain Rutilianus, un ancien fonctionnaire qui vint de Rome exprès pour se mettre en quelque sorte sous sa direction. Rutilianus se laissa persuader qu'il avait en lui l'âme d'Achille et de Ménandre, et qu'il vivrait cent quatre-vingts ans. Aussi perdit-il sans trop de regret son jeune fils, et il ne se crut pas trop vieux à soixante ans pour épouser la fille d'Alexandre. Grâce au crédit de son gendre, le prophète réussit à se faire écouter de Marc-Aurèle lui-même qui avait dans l'esprit comme des parties d'une trempe plus molle, vulnérables au mysticisme. Au moment où l'armée impériale se préparait à livrer bataille aux Marcomans, l'empereur fit jeter dans le Danube deux lions vivants, et cela, pour obéir à un oracle expédié d'Abonotichos[1]. Les Romains furent battus; mais le mantéion d'Abonotichos put désormais se considérer comme un institut de premier ordre.

Alexandre conjura le seul péril qui pût le menacer, en faisant aux oracles en renom d'aimables avances. Il lui arrivait d'envoyer des clients à Klaros, aux Branchides, à Mallos, et de réprimer la curiosité de ceux qui voulaient savoir si les autres oracles étaient réellement inspirés. Grâce à ces précautions, il vit prospérer son commerce à tel point qu'Abonotichos, ne pouvant plus loger tous les pèlerins, put passer pour la métropole de l'Ionie et prit, en effet, le nom d'Ionopolis. Lorsqu'il mourut, bien avant l'échéance qu'il avait fixée pour lui-même, ses coopérateurs se disputèrent sa succession; mais Rutilianus « conserva à son beau-père le droit de rendre des oracles, même alors qu'il n'était plus. » En suivant cette donnée, on serait arrivé à transformer

1) Voy. le texte dans Lucien (*ibid.*, 48). G. Wolff attribue aussi à Alexandre l'oracle de 14 hexamètres conservé par Eusèbe (*Præp. Evang.*, V, 15), et qui figurait dans la collection de Porphyre.

l'établissement en oracle héroïque inspiré par l'ombre d'Alexandre.

Mais il est probable que Rutilianus lui-même, en voyant mourir assez jeune l'homme qui s'était promis cent cinquante ans de vie, sentit lui échapper, à son tour, les cent quatre-vingt ans sur lesquels il comptait, et que, l'illusion une fois dissipée, il eut honte de contribuer à tromper les autres. Alexandre ne paraît pas avoir eu de successeur à Abonotichos. L'oracle finit avec lui, après avoir compromis assez de gens pour prévenir un retour offensif de l'opinion contre la mémoire de l'habile imposteur. Les dupes de cette espèce ne se plaignent guère, parce qu'elles sont intéressées à garder le silence.

TROISIÈME SECTIO]

ORACLES DES MORTS

Faculté divinatoire des ombres. — Indigence de la d tique. — Les soupiraux d'enfer. — Oracle d'Éphyra Consultation de Périandre. — Oracle de Phigalia, e sultation de Pausanias. — Oracle d'Hérakléa, L'Averne de Cumes.

Les morts vulgaires ne sauraient prétendı des héros et communiquer comme eux, à l(vivants. Ils n'ont pas d'oracles particuliers ils donnent des conseils en recevant des off participent aux honneurs divins. Cependant parfois besoin de connaître les secrets qu'ils oı la tombe ou ceux qu'ils y ont appris, et la ‹ nique a pourvu à ce besoin en acceptant dan: de nécromancie ou nékyomancie[1], et en désig cation des morts certains lieux qui sont pré nous appelons ici, après les Grecs, « or (νεκυόμαντεῖα[2]). »

Les idées des Grecs sur la divination néc

1) Voy. vol. I, p. 330-343. — 2) Les oracles des mort: génériques dont les uns sont une définition abstraite ψυχοπομπεῖα, et dont les autres s'appliquent aux grotte en sont l'instrument matériel, Πλουτωνεῖα, Χαρωνεῖα, ". retenir sans inconvénient la distinction faite par Nitzs et ψυχοπομπεῖα (Vol. I, p. 334, 1), bien qu'elle suppose précision de langage dont ils ne se sont guère préoccu]

restées assez conformes à ce qu'elles étaient au temps où fut composé le XI[e] livre de l'*Odyssée*. Il faut, pour évoquer les morts, se transporter en un lieu où la nature ait ouvert un passage souterrain plongeant jusqu'aux enfers. Cette exigence, en fixant au sol les conditions matérielles requises pour l'exercice de ce mode de divination, a créé les oracles des morts, dont une doctrine plus spiritualiste se fût aisément passée ou qu'une doctrine plus étroitement matérialiste eût remplacée par des évocations sur les tombeaux. Ces oracles n'ont pu avoir une vogue durable, car ils répondent à un état d'esprit que la raison générale n'a fait que traverser. La foi primitive enfermait l'âme avec le corps dans le tombeau : c'était donc là qu'il fallait venir l'inviter aux colloques nocturnes et attendre sa visite. Les oracles héroïques représentent ce raisonnement en action ; car, leur rites se résument, en fin de compte, en une « incubation » sur les sépultures des héros. A un degré plus avancé de leur développement, les théories relatives à l'existence d'outre-tombe supposent un grand réceptacle souterrain des âmes, qui délaissent les misérables restes de leurs corps pour y descendre, sous la conduite d'Hermès. La voûte terrestre les sépare du monde des vivants, et elles ne peuvent sortir de leur prison que par quelques rares ouvertures. Ces « soupiraux de Pluton ou de Charon » deviennent naturellement, sous l'influence de ces idées, des oracles nécromantiques. Mais la doctrine qui sépare ainsi les destinées de l'âme de celles du corps ne saurait s'arrêter à cette conception naïve : les ombres s'affinent ; elles tendent à devenir des souffles subtils, des « esprits » que les clôtures matérielles n'arrêtent plus, et, dès lors, les évocations deviennent possibles en tous lieux et à toutes distances. Les oracles des morts n'ont plus de raison d'être. Ainsi, ces sources de révélation, d'ailleurs antipathiques au génie souriant de la Grèce, n'attirèrent que ceux qui ne croyaient plus

les morts dans leurs tombeaux et qui, pourtant, ne pensaient pas qu'on pût les rencontrer partout.

Le plus ancien oracle nécromantique de l'Hellade est sans doute l'Aornon d'Éphyra, en Thesprotie. Thyeste y était venu, en sortant de l'horrible festin d'Atrée, demander aux morts le moyen de se venger [1], et Orphée y avait évoqué Eurydice [2]. Une consultation plus authentique est celle qui fut obtenue par les envoyés de Périandre, tyran de Corinthe et l'un des Sages les moins estimables de la Grèce.

Périandre « avait envoyé chez les Thesprotes, sur le fleuve Achéron, consulter les morts au sujet d'un dépôt fait par un étranger. » Ce fut l'ombre de Mélissa qui apparut, de Mélissa qu'il avait tuée et dont il avait outragé le cadavre. Elle déclara qu'elle n'indiquerait rien, qu'elle ne divulguerait pas en quel lieu était le trésor. « Car, dit-elle, j'ai froid, je suis nue : les vêtements qu'on a mis en terre avec moi ne me sont d'aucun usage, faute d'avoir été brûlés. » Périandre fit droit à la requête de Mélissa et dépassa même de beaucoup ses exigences, car il fit brûler dans une fosse les plus riches habits de toutes les femmes de Corinthe. « Après cela, il envoya derechef ses messagers, et l'ombre de Mélissa leur dit en quel lieu gisait le trésor de l'étranger [3]. »

Le récit d'Hérodote contient des renseignements précieux pour l'histoire de la divination nékyomantique. On voit d'abord que, comme les génies souterrains, les âmes des morts sont préposées à la garde des richesses métalliques enfouies dans le sein de la terre, et que la recherche des trésors a dû être l'occasion d'une bonne partie des consultations. On constate ensuite que, comme dans l'*Odyssée*, l'évocation est entendue de plusieurs ombres, et que celles qui se présentent ne sont pas toujours celles qu'on attendait.

1) HYGIN., *fab.*, 87-88. — 2) PAUSAN., IX, 30, 6. — 3) HEROD., V, 92.

Un autre objet capital des consultations nécromantiques était l'expiation des meurtres, à laquelle les autres méthodes ne pouvaient donner comme complément le pardon exprès de la victime.

C'est à une démarche de ce genre que nous devons la connaissance de l'oracle arcadien de Phigalia. Le consultant était, cette fois encore, un grand personnage historique, le roi de Sparte et généralissime des Hellènes, Pausanias. Pausanias avait, par une méprise qu'explique seul l'état troublé de sa conscience, tué une jeune fille de Byzance, Cléonice, qui devait servir à ses plaisirs et qu'il prit dans l'obscurité pour quelque individu dangereux. Poursuivi par des images importunes, il essaya de purifications de toute espèce et s'adressa à Zeus Phyxios, mais sans être exaucé. Il vint enfin trouver les « psychagogues » de Phigalia, dont le ministère ne lui fut sans doute pas plus utile, car sa mort violente passa pour être la punition de son crime [1].

Nous ne savons rien de plus sur ces psychagogues arcadiens qui paraissent avoir constitué une corporation fixée au sol, et, par conséquent, un oracle dans le plein sens du mot. Leur impuissance à purifier l'âme de Pausanias ne dut pas contribuer à accroître leur renommée. Aussi, lorsque les Spartiates eurent besoin, à leur tour, d'apaiser l'ombre de Pausanias, ils firent venir d'Italie, probablement de Cumes, des évocateurs plus habiles qui réussirent dans leur mission [2].

On ne dit pas que les soupiraux d'enfer que l'on montrait à Hermione [3], Lerne [4], Trœzène [5], Éleusis [6], Coronée [7], et le « seuil d'airain » de Colone [8], aient été convertis en oracles

1) PAUSAN., III, 17, 8-9. — 2) PLUT., *Ser. num. vind.*, 17. — 3) STRAB., VIII, 6, 12. PAUSAN., II, 35, 10. — 4) PAUSAN., II, 36, 7; 37, 5. — 5) PAUSAN., II, 31, 2. — 6) PAUSAN., I, 38, 5. — 7) PAUSAN., IX, 39, 5. — 8) SOPHOCL., *Œd. Colon.*, 57. Certains *Plutonia* ou *Charonia* constituaient non pas précisément des oracles nécromantiques, mais des oracles plutoniens. Cf. vol. II, *Oracles de Pluton*, p. 370-377.

nécromantiques. Le fait est, au contraire, attesté pour le Ténare, où la légende transportait aussi les expéditions souterraines d'Orphée, d'Héraklès et de Thésée. C'est là que l'oracle de Delphes envoya le meurtrier d'Archiloque, Callondas surnommé Corax, faire sa paix avec l'ombre du poète[1]. La psychagogie n'y fut peut-être pratiquée qu'accidentellement; elle était en tout cas tombée en désuétude au temps de Plutarque.

La ville d'Hérakléa dans le Pont croyait également posséder une voie conduisant aux enfers et, comme à Éphyra et à Phigalia, un ruisseau y portait le nom d'Achéron[2]. On racontait qu'Héraklès avait tiré par là Cerbère de sa demeure souterraine, et l'aconit qui y croissait en abondance passait pour avoir été vomi par le monstre[3]. L'histoire se prêtait aussi bien que la légende à ces transplantations de faits. L'expiation tentée par Pausanias à Phigalia, une autre tradition la plaçait avec la même assurance à Hérakléa[4]. On peut dire que les annales de tous les oracles nécromantiques de la Grèce se composent des mêmes traditions, transportées purement et simplement d'une localité à l'autre.

L'Aornon ou Averne de Cumes a pourtant dépassé en célébrité les autres routes infernales. Un sol tourmenté par des phénomènes volcaniques, des marécages méphitiques enclos de sombres forêts, avaient acclimaté en ces lieux funèbres les récits de l'autre monde. On croyait savoir que les Cimmériens d'Homère étaient des troglodytes qui habitaient les montagnes autour du lac Averne, et qu'ils avaient la garde de l'oracle, situé sous terre à une grande profondeur. C'était là, à n'en pas douter, qu'Odysseus était venu consulter l'âme de Tirésias. Baïos et Misénos passaient pour avoir été ses com-

1) Plut., *Ser. num. vind.*, 17. — 2) Tzetz., ad Lycophr., 695. — 3) Schol. Nicand., *Alexiph.*, 13. — 4) Plut., *Cimon*, 6.

pagnons, et toute la région gardait des traces de son passage[1]. On ne pouvait dire au juste, cependant, ce qu'avait fait, depuis le temps d'Odysseus, l'oracle dont le produit avait pendant longtemps constitué un des principaux revenus des Cimmériens, ni dans quels rapports il était avec la Sibylle qui avait, elle aussi, sa grotte fatidique : on s'accordait à penser que l'oracle avait disparu avec les Cimmériens eux-mêmes, lesquels avaient été exterminés par un roi du pays irrité d'avoir été induit en erreur par l'oracle[2].

Le souvenir des morts se mêlait cependant toujours, par une affinité naturelle, à la tristesse du lieu qui pourrait bien être le « certain endroit » où se rend Élysios de Térina, un personnage plus ou moins fictif mentionné par Plutarque, pour évoquer l'âme de son fils Euthynoos[3]. Tite-Live prétend qu'Hannibal offrit un sacrifice « au lac Averne[4]. » S'il voulait inviter toutes les ombres qu'il avait précipitées dans les enfers à goûter le sang des victimes, le Carthaginois pouvait sacrifier des hécatombes.

Toutes ces vieilles traditions étaient bien démodées lorsqu'Agrippa, en coupant le bois, en ouvrant une route à travers la montagne entre le lac et la mer, enleva à l'Averne sa physionomie lugubre. Les légendes se réfugièrent dans les vers harmonieux de Virgile qui négligea tout ce qui concernait l'antique oracle des Cimmériens pour concentrer l'intérêt sur la figure de la Sibylle.

1) Strab., V, 4, 5. Lycophr., 694-711. Phot., s. v. Ἄορνος. Cf. Ch. Em. Ruelle, *Les Cimmériens d'Homère,* lettre à M. Victor Langlois. Paris, 1859. — 2) Diodor., V, 22. Strab., *ibid.* — 3) Plut., *Consol. ad Apoll.*, 14. — 4) Liv., XXIV, 12.

QUATRIÈME SECTION

ORACLES EXOTIQUES HELLÉNISÉS

Les peuples chez lesquels prédominent les facultés intellectuelles et qui sont arrivés promptement à l'âge adulte n'ont eu qu'une fécondité religieuse très bornée. La mythologie grecque, qui paraît au premier abord si prodigieusement variée, repose, au fond, sur un très petit nombre d'idées, répond à des besoins moraux très limités et prouve que l'esprit grec, après avoir poussé quelques reconnaissances dans les régions du merveilleux, a renoncé de bonne heure à s'y établir. Ce qui fait illusion sur l'infécondité relative du sentiment religieux en Grèce, c'est que l'on est tenté d'attribuer à cet instinct moral ce qui est l'œuvre de la poésie et de l'art ou que, même après avoir réduit à de justes proportions le travail propre de la foi, on multiplie par une synthèse arbitraire la puissance de religions nées distinctes et qui n'ont jamais été réunies en faisceau.

En Grèce, chaque cité avait son culte, ses rites et ses légendes : un petit nombre de divinités locales, attachées au sol par une adaptation de leur biographie aux particularités du lieu, pourvues de quelques attributs bien caractérisés, suffisaient à contenter les aspirations fort peu mystiques des citoyens. Le travail d'élaboration qui, des données communes à toute la race, a fait sortir un certain nombre de types divins s'est donc poursuivi simultanément sur divers points, au sein de sociétés distinctes, et ce sont les divergences inévi-

tables produites par tous ces efforts indépendants qui ont enrichi la mythologie synthétique. Il vint cependant un temps où la synthèse s'opéra d'elle-même par la comparaison des usages et des croyances, d'abord de cité à cité, puis de peuple à peuple.

La synthèse commence par des collections de particularités et finit par la fusion des éléments homogènes ou simplement analogues, par le syncrétisme. Le syncrétisme religieux, produit de la réflexion, marque l'affaiblissement de l'imagination créatrice. Cependant, il crée lui-même, par la condensation des idées, une sorte de chaleur artificielle qui a entretenu quelque temps la vitalité prématurément épuisée de la religion grecque. Provoqué tantôt par l'excellence d'un type heureusement conçu qui s'imposait à l'admiration ou à la sympathie, tantôt par la propagande active d'une tribu qui exerçait, à un titre quelconque, un ascendant moral, ce travail de concentration a réuni autour de quelques divinités privilégiées une foule d'attributs répartis auparavant entre un plus grand nombre d'êtres surnaturels. C'est ainsi que Poseidon a absorbé peu à peu et réduit à l'état de pâles images presque toutes les divinités marines, et que presque tous les mythes solaires se sont groupés pour former l'auréole d'Apollon.

Mais ces cultes, mythes, légendes de toute sorte n'ont pu se rapprocher ainsi sans se modifier plus ou moins par une pénétration réciproque, de manière qu'une divinité pouvait, en conservant son nom, perdre parfois les traits les plus caractéristiques de sa physionomie première. Ces altérations étaient plus sensibles encore lorsque la synthèse, guidée par des analogies latentes, combinait non plus seulement des types homogènes, mais des puissances essentiellement distinctes. C'est une fusion de ce genre, mémorable dans l'histoire de la divination, qui, après avoir identifié le Dionysos

grec et le Bacchos ou Sabazios phrygien, a fait entrer l'exaltation nerveuse et les tendances mystiques du culte dionysiaque dans la sérénité de la religion apollinienne.

En grandissant et altérant à la fois les personnalités divines, le syncrétisme rajeunissait dans une certaine mesure la mythologie nationale et la sauvait de l'immobilité, c'est à dire, de la mort. Mais ce renouvellement apparent ne pouvait réparer les pertes subies chaque jour par une religion qui n'avait ni corps de doctrine pour la soutenir, ni caste sacerdotale pour la garder. Lorsque ni la synthèse spontanée de cultes analogues, ni la fusion de religions disparates ne suffit plus à renouveler le fond mythique qu'épuisaient, en l'étalant au grand jour, la poésie, l'art et le libre examen, il devait arriver ou bien que le sentiment religieux affaibli cesserait de réclamer un nouvel aliment, ou qu'il demanderait cet aliment au commerce international, lequel importe ou exporte même les idées en raison de l'offre et de la demande. On sait assez que cette alternative n'offre qu'une solution possible. Il ne s'est pas encore rencontré de peuple chez qui l'instinct religieux ait été assez satisfait pour s'arrêter définitivement à des symboles devenus immuables, ou assez découragé par la poursuite incessante de l'idéal pour se résigner à ses désillusions. Quelle que soit l'énergie de sa foi, la conscience populaire pousse toujours au changement, à l' « évolution », qui paraît être la loi générale des choses.

C'est donc par des emprunts faits au dehors que la race hellénique, une fois qu'elle eut achevé la série de ses créations et adaptations spontanées, entretint dans son sein le mouvement religieux. A vrai dire, ces emprunts avaient commencé longtemps avant l'époque où ils devaient être de nécessité absolue, et l'on a déjà eu occasion de voir que le génie grec a tiré du dehors les éléments de ses plus belles

conceptions mythiques. Il semble que, trop avide de clarté pour enfanter le mystère qui est l'essence de toute religion, il excellait au contraire à introduire l'ordre, la dignité, la beauté dans les produits incohérents d'imaginations moins tempérées. Son Zeus tout-puissant lui venait des Pélasges; son Apollon, des confins de l'Asie-Mineure; son Héraklès et son Aphrodite, du monde phénicien; son Dionysos, de la Thrace et de la Phrygie. Ces types mémorables, le génie grec les a taillés dans les symboles grossiers créés par la foi des peuples voisins.

Mais le moment vint où la religion grecque emprunta, sans les transformer, des cultes tout faits, des divinités de type barbare qui prirent place à côté des dieux grecs, comme les métèques à côté des citoyens. Elle avouait ainsi son état d'épuisement et l'impuissance où elle était de satisfaire à des besoins devenus, par l'effet de circonstances spéciales, plus pressants qu'ils ne l'avaient été durant des siècles. Dans le long espace de temps qui sépare l'âge homérique du siècle d'Alexandre, le polythéisme grec, à peu près fixé dans sa forme par la théologie poétique, avait pu, sans grand dommage, rester à peu près stationnaire. Les cités grecques, occupées de leurs révolutions, de leurs guerres et de leur commerce, n'avaient guère de loisirs à consacrer aux questions religieuses et se contentaient volontiers de leurs cultes traditionnels. A partir du VII[e] siècle, la physique ionienne et bientôt la métaphysique des Éléates menacèrent d'une prompte déchéance cette religion qui avait partout oublié l'idée pour le symbole. Cependant, la divination avait donné au mysticisme une impulsion parallèle assez forte pour parer à ce premier assaut de l'esprit scientifique. La religion apollinienne avait habitué les Hellènes à user de la révélation, à entrer en communication avec le monde surnaturel, et les oracles se multipliaient pour suffire aux exigences qu'ils

avaient fait naître. Enfin, en dehors de la religion officielle et des cultes publics, il existait des associations mystiques au sein desquelles se développait le souci des choses de l'âme et de la vie future, la préoccupation d'intérêts suprasensibles ignorés des âges antérieurs. La religion apollinienne, déjà gagnée elle-même par l'exaltation bachique, fit alliance avec les doctrines enseignées dans les Mystères et opposa à la science libre des Ioniens une philosophie religieuse représentée plus spécialement par Pythagore et Empédocle. Il y avait là des idées et des aspirations nouvelles, destinées à devenir populaires le jour où la vie publique cesserait de tenir les esprits en haleine et leur laisserait le temps de se replier sur eux-mêmes.

Il fallait, pour intéresser le peuple grec à ces ambitions du for intérieur, des malheurs qui ne lui furent point épargnés. La guerre du Péloponnèse affaiblit toutes les cités et prépara la domination de la Macédoine. Une fois sous le joug, les Hellènes perdirent en un instant l'énergie et l'activité qui avait fait leur gloire. Ils se réfugièrent dans la spéculation et le rêve. Suivant que la raison ou le sentiment les dominait, les uns allaient à la philosophie, les autres à la religion. Mais les anciens cultes n'avaient d'action et de prestige que comme partie intégrante des usages de la cité : qui se désintéressait des souvenirs et des ambitions patriotiques ne trouvait plus de sens à leurs rites. Il y avait longtemps déjà que les luttes des partis avaient commencé à relâcher les liens de piété filiale qui attachaient l'individu à l'État, et la conquête n'avait fait, sous ce rapport, qu'achever l'œuvre des discordes intestines. On pouvait reconnaître le déclin du sens civique et la prédominance croissante de l'instinct personnel au mouvement qui créait de toutes parts des confréries religieuses, thiases, éranes, orgéons, plus ou moins indépendantes de l'État et aspirant à échapper à sa surveil-

lance[1]. Ces associations vénéraient des dieux de toute provenance, Cotytto, Adonis, Sabazios, Attis, Hyès, la Grande-Mère... etc., et la religion officielle, mal soutenue par l'opinion, était souvent obligée de tolérer ou de consacrer par son approbation ces affronts faits aux coutumes léguées par les ancêtres. A Athènes, le culte phrygien de Rhéa-Kybèle et d'Attis, celui d'Adonis et d'Aphrodite Ourania, avaient conquis une influence menaçante et, profitant de leurs affinités avec les mystères d'Éleusis, avaient forcé la main au gouvernement athénien. On laissait pleurer à leur aise sur la mort d'Attis ou d'Adonis les femmes auxquelles l'imperturbable sérénité d'Athêna ne suffisait plus. L'oracle de Delphes lui-même paralysait, au lieu de l'encourager, la résistance de l'État. Dès l'an 430, il avait ordonné aux Athéniens d'apaiser les mânes d'un métragyrte qui était venu initier les femmes aux mystères de la Mère des dieux et qu'ils avaient jeté dans le Barathron[2]. Le supplice de ce martyr valut à la Grande-Mère un *Mêtroon* bâti aux frais de l'État et décoré par Phidias ou par son élève Agoracrite. Plus tard, l'oracle arrêtait les poursuites dirigées contre les sectateurs de Sabazios et permettait à la mère d'Eschine d'initier à ce culte[3].

La Grèce soumise aux Macédoniens d'abord, aux Romains ensuite, ne fit donc, en accueillant sans compter les religions étrangères, que suivre une impulsion déjà imprimée à l'esprit public par l'effort inconscient d'imaginations fécondes en désirs, stériles en ressources nouvelles. L'Égypte, que les Grecs étaient habitués, depuis Hérodote, à considérer comme le sanctuaire vénérable de la tradition, ne pouvait manquer de fournir un aliment à cet appétit moral. D'ailleurs, conquise par Alexandre, gouvernée par les Ptolémées, l'Égypte

1) Cf. P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*. Paris, 1873.— 2) Suidas, s. v. Μητραγύρτης. — 3) Cf. P. Foucart, *op. cit.*, p. 80.

s'ouvrait alors de toutes parts à la curiosité des Grecs et invitait la race conquérante à l'échange des idées religieuses. C'est ainsi qu'Isis devint en Grèce une divinité à la mode : c'est ainsi que Sérapis se présenta aux adorations du monde gréco-romain comme le dieu le plus approprié aux besoins d'une époque où l'on aimait à entasser sous un seul nom les débris de nombreuses personnalités divines usées par le temps. Ces cultes représentent, pour ainsi dire, une infusion des doctrines orphiques et dionysiaques dans l'antique religion égyptienne qui les avait jadis prêtées à la Grèce.

Puis, ce fut le tour des religions astrales de l'Orient. La religion apollinienne remonta, elle aussi, vers sa source, suivie dans ce mouvement rétrograde par les esprits qui, accoutumés par la domination romaine à sentir de loin l'influence d'un pouvoir embrassant tout le monde civilisé, cherchaient aussi au monde divin un centre unique et le trouvaient dans le foyer même de notre univers.

Les dieux ainsi appelés à remplacer, en les résumant, les légions de divinités locales devenues trop petites pour gouverner un si vaste domaine, n'ont pas renoncé plus que leurs devanciers à se mettre en communication avec les mortels. La révélation s'échappait à toute heure de leurs temples et de leurs images, et les clients des anciennes divinités prophétiques désertaient les oracles nationaux pour ces officines nouvelles. L'histoire de ces instituts exotiques ne saurait être complètement distraite de l'histoire de la divination gréco-romaine. Seulement, il est difficile de faire un choix judicieux entre les croyances et les rites qui ont ainsi conquis droit de cité dans le monde classique. Nous n'avons pas à étudier ici les religions de l'Égypte et de la Syrie, mais bien ceux des cultes ou des instituts divinatoires qui ont attiré vers eux les hommages des Gréco-Romains, qui ont été pour ainsi dire « hellénisés » et appelés à suppléer à l'insuffisance

des oracles fondés par les religions helléniques ou italiques. Or, la ligne de démarcation ne saurait être tracée d'après des points de repère fixes, et l'on risque de la placer en-deçà ou au-delà de ce qu'exigerait une classification ordonnée d'après un principe mieux défini.

CHAPITRE PREMIER

ORACLES ÉGYPTIENS

Le culte d'Isis. — Le culte de Sérapis. — Origines et caractère de Sérapis. — Sérapis, divinité iatromantique. — Les Sérapéons égyptiens. — Sérapéon d'Alexandrie ; consultation de Vespasien. — Sérapéon de Canope. — Le Sérapéon de Memphis et ses reclus. — Les songes de Ptolémée. — Oracle d'Apis. — Isis et Sérapis dans le monde gréco-romain. — Sérapis et Asklépios : observations d'Artémidore de Daldia. — L'oracle de Besa et d'Antinoüs. — Procès des clients de l'oracle de Besa.

Ce ne fut pas au hasard que, parmi les cultes égyptiens, les Hellènes accordèrent la préférence à celui d'Isis. Grâce au syncrétisme panthéistique qu'avaient pratiqué déjà les prêtres égyptiens et que les Alexandrins adoptaient comme le terrain sur lequel la religion et la philosophie pouvaient le mieux s'accorder, Isis était à la fois la terre, la lune, l'eau, la lumière, la fécondité, et réunissait en elle les attributs de Déméter, Héra, Artémis, Aphrodite, etc.. En Égypte même, Isis, complément d'Osiris, avait pris rang au-dessus des divinités locales et appartenait déjà à la religion universelle. Son culte encourageait donc la tendance qui entraînait tous les esprits vers des conceptions plus larges de la divinité. Il avait encore un bien autre attrait. Il parlait de la vie future et des pratiques propres à purifier l'âme en vue de ses destinées d'outre-tombe. Osiris et Isis étaient les souverains de l'autre monde ; et c'était pour se préparer un accueil favorable dans leur royaume qu'on les vénérait sur terre. Ces préoccupations et ces espérances, dont la religion apollinienne avait accueilli comme un vague écho, que les Mystères

avaient répandues, que la philosophie platonicienne avait introduites jusque dans la spéculation libre, apparaissaient plus nettes et avec une tout autre puissance d'affirmation dans les mythes égyptiens.

Ces mythes devinrent plus accessibles encore à l'esprit grec lorsque la pieuse industrie des Ptolémées eut substitué à l'Osiris égyptien, divinité protéiforme que l'imagination grecque ne parvenait pas à personnifier, un dieu nouveau ou tout au moins rajeuni, Sarapis, un corps grec hanté par une âme égyptienne.[1]

1) L'origine de Sérapis et de son culte n'est pas une question des plus faciles à résoudre. Cf. Guigniaut, *Le dieu Sérapis et son origine, ses rapports, ses attributs et son histoire.* Paris, 1828 (reproduit dans le *Tacite* de Burnouf). E. Plew, *De Sarapide.* Regiom. 1868. *Ueber den Ursprung des Sarapis* (ap. Jahrbb. f. Philol. CIX [1874], p. 93-96). G. Lumbroso, *Ricerche Alessandrine* (cap. i). Torino, 1871. J. Krall, *Tacitus und der Orient* (I Theil, *Die Herkunft des Sarapis.* Wien. 1880). Les Grecs ne se rendaient pas bien compte des éléments complexes qui constituent le type du Sarapis hellénisé, et ils nous ont légué des traditions diverses qui paraissent à première vue inconciliables. Suivant une première version, adoptée par Tacite et Plutarque (Tac., *Hist.* IV, 83-84. Plut. *De Is. et Osir.* 28. Cf. Hieron. *ad ann.* 1731. Cyrill., *In Julian.*, p. 13. Spanh.), un dieu inconnu apparaît en songe à Ptolémée Ier Soter et lui ordonne d'aller chercher son image dans le Pont. En s'informant, Ptolémée apprend qu'il y a à Sinope une statue de Zeus-Hadès répondant au signalement; et, moitié de gré, moitié de force, les Sinopiens lui cèdent la statue qui devient à Alexandrie le dieu Sarapis. D'après une tradition un peu différente (Clem. Alex. *Protrept.*, p. 20. Euseb., *ad ann.* 1738), Sinope fait ce présent à Ptolémée II Philadelphe par reconnaissance, celui-ci ayant envoyé du blé aux Sinopiens durant une famine. Une troisième version (Isidor. ap. Clem. Alex. *Protrept.*, p. 14. Sylb.) fait venir Sarapis de Séleucie sous Ptolémée III Evergète. En contradiction avec ces trois récits déjà contradictoires entre eux, les « éphémérides royales » citées par Arrien (*Anab.*, VII, 26, 2) affirmaient qu'Alexandre avait déjà été dévot à Sarapis, et que le dieu avait à Babylone un temple où allèrent prier les amis d'Alexandre mourant; ce qui prouverait que Sarapis est antérieur aux Ptolémées. La critique, saisie du problème, s'est d'abord montrée disposée à faire peu de cas de tous ces dires. On a bien vu tout d'abord — et ceci est acquis — que Sarapis est un dieu égyptien : c'est Hapi uni à Osiris par la mort, Osiri-Hapi, ou plutôt, suivant les lois de la phonétique égyptienne, Asar-Hapi (Ὀσορόαπις, Σορόαπις, Σάραπις). Quand le bœuf Apis, incarnation de Hapi. était mort, on portait son cadavre du temple de Ptah dans le Sarapéon,

Sarapis ou, comme l'appelaient les Romains, Sérapis, fut doté par le syncrétisme alexandrin des attributs de Pluton, de Dionysos, d'Hélios, puis d'Asklépios, en attendant que l'en-

c'est-à-dire, dans le cimetière des Apis. Sarapis est donc un dieu memphite que les Alexandrins auront voulu hellèniser à leur manière, en prétendant l'avoir fait venir de Grèce. Mais, pourquoi de Sinope? Eustathe (ad Dion. Perieg. 285) dit qu'il y avait à Memphis un Σινώπιον. ὄρος. Ce doit être une corruption du mot égyptien *Se-n-hapi* (siège d'Apis), et c'est précisément cette consonnance qui a suggéré aux Alexandrins l'idée d'introduire dans leur légende Sinope, laquelle n'a rien à voir avec Sarapis. Quand à la dévotion d'Alexandre pour Sarapis, c'est un simple anachronisme qui porte aussi la marque alexandrine. Ainsi raisonnent Guigniaut, Welcker, Lumbroso. Plew fait moins bon marché de la tradition. Puisque Sérapis est un dieu égyptien, qui a pu même être porté à Babylone, c'est bien de lui qu'il est question dans l'histoire d'Alexandre. Un Ptolémée l'aura hellénisé en l'identifiant avec un Zeus-Hadès qu'il aura fait venir, pour une raison quelconque, de Sinope. Cette raison quelconque restait à trouver. Krall est parvenu à concilier et à expliquer tous les témoignages anciens. Il établit, avec la compétence d'un orientaliste, la double personnalité d'Asar-Hapi et le caractère du Zeus-Hadès de Sinope, qui était le Baal araméen, le Bel assyrien (Sinope ayant été fondée par les Assyriens et occupée ensuite par les Hellènes). L'introduction des dieux étrangers n'était pas plus rare en Égypte qu'ailleurs, et la théologie égyptienne, habituée à reconnaître une même âme divine sous une multitude de formes et de noms, se les assimilait sans peine. Baal y avait déjà été identifié avec le dieu Sutech; le Bel ou Zeus-Hadès de Sinope pouvait y être appelé par Ptolémée et se confondre le plus aisément du monde, quant à l'âme, avec Asar-Hapi ou Sarapis. Le fait est-il devenu, de possible, réel? Krall fait remarquer que Tacite et Plutarque ont puisé à bonne source, probablement dans la « Sainte Bible (ἱερὰ βίβλος) » ou traité de théologie égyptienne écrit sous Philadelphe par l'ἀρχιερεὺς Manéthon. Ptolémée Soter désirait rapprocher sur le terrain de la religion les deux races qu'il avait à gouverner : il ne fallait pas que l'Égyptien continuât à regarder l'Hellène comme un être impur. Le seul moyen d'aboutir était de créer des cultes communs. Sinope n'était pas loin des regards de Ptolémée, car la propre fille du roi, Arsinoé, possédait Héraclée, voisine et rivale de Sinope, l'ayant reçue de son époux Lysimaque. En exigeant des Sinopiens le colosse de Zeus-Hadès, Ptolémée humiliait une ville ennemie d'Héraclée et se procurait un instrument utile qui était, par surcroît, une belle œuvre d'art. Les théologiens firent le reste. Plus tard, Philadelphe avait épousé Arsinoé; mais Héraclée avait secoué le joug de la reine, et Philadelphe, ennemi des Héracléotes rebelles, était devenu l'ami des Sinopiens. De là, les cadeaux de blé et la ratification par les Sinopiens du marché conclu à regret avec Ptolémée Soter. Sarapis devient alors propriété légitime d'Alexandrie, et l'on s'explique que certains auteurs l'aient cru amené seu-

thousiasme croissant de ses fidèles le mît au sommet de la hiérarchie céleste, à la place de Zeus lui-même, ou plutôt, à la place de tous les dieux ensemble[1].

Cette vogue extraordinaire, Sérapis la dut, pour une bonne part, à la divination. Au troisième siècle avant notre ère, la conscience religieuse ne voulait plus de dieux muets, isolés dans leur grandeur et dédaigneux de tout commerce immédiat avec les hommes : elle réservait ses hommages pour ceux qui voulaient bien se faire les conseillers et surtout les médecins de l'humanité. Le rôle de Sérapis était tout tracé. Il se voua à l'iatromantique et dispensa la révélation médicale par la méthode que l'usage avait consacrée, l'oniromancie familière aux divinités chthoniennes. Les oracles de Sérapis ont été, dès l'origine, réservés à l'exercice de la médecine surnaturelle, Isis y prenant souvent la place et le rôle dévolu à Hygieia dans les oracles d'Asklépios.

Nous allons passer en revue les instituts de ce type, en commençant par ceux de l'Égypte hellénisée.

Les prêtres égyptiens n'ignoraient pas l'art de faire parler les dieux. Hérodote compte jusqu'à sept divinités égyptiennes dispensant la révélation par des méthodes diverses[2]. Il se peut aussi que les desservants des temples aient été de tout temps grands interprètes de songes : l'anecdote biblique du

lement à cette époque. Quant au Sarapis tiré de Séleucie par Evergète, c'était un Sarapis égyptien qui avait été emporté jadis par les Perses et qu'Evergète a rapporté après ses victoires de Syrie. Le Sarapis alexandrin étant bien le Zeus-Hadès de Sinope et celui-ci étant un Baal ou Bel, on a pu, sans forcer les rapprochements, assimiler le Bel-Zipour de Babylone à Sarapis et faire ainsi intervenir Sarapis dans l'histoire de la mort d'Alexandre. Cet ingénieux système ménage tous les textes et satisfait à toutes les vraisemblances : nous le tiendrons, jusqu'à nouvel ordre, pour l'équivalent d'une démonstration.

1) *Sarapi Pantheo* (C. I. L. II, 46). — 2) Herod., II, 83. Cf. ce que dit Hérodote de l'oracle (oniromantique?) de Bouto (Herod., II, 155) dont il ne sera pas question ici, l'institut étant purement égyptien.

songe de Pharaon montre assez quelle importance on attachait en Égypte aux jeux de l'imagination pendant le sommeil. Le songe est appelé, dans un texte de la douzième dynastie, le « message de vérité[1], » et les desservants des temples se sont trouvés naturellement amenés à pratiquer l'incubation dont les Grecs ont fait plus tard si grand usage[2]. Cependant, les Égyptiens se vantaient peut-être quand ils attribuaient à Isis l'invention de l'oniromancie médicale. Ils citaient avec complaisance les cures miraculeuses opérées par la déesse et ses apparitions aux malades[3]; mais il est étonnant qu'ils n'aient rien dit à Hérodote de ce qu'ils racontaient avec tant d'assurance au temps de Diodore. Hérodote rapporte que les médecins foisonnent en Égypte et que chacun d'eux cultive une branche spéciale de l'art[4]: Diodore ajoute qu'ils traitaient les malades d'après les préceptes invariables d'un livre sacré, et qu'ils pouvaient être condamnés à mort pour avoir innové en cette matière[5]. Rien ne ressemble moins à la foi aventureuse qui poussait les Grecs dans les temples d'Asklépios, chaque malade ayant la conviction que le dieu allait inventer un traitement spécial tout exprès pour lui. La médecine égyptienne avait bien un caractère hiératique ; mais elle se fondait sur une tradition immobilisée et non sur les chances diverses d'une révélation incessamment active.

Il est donc possible que l'incubation iatromantique ait pénétré en Égypte avec l'influence grecque. Isis aurait commencé à apparaître aux malades pour prendre les habitudes grecques, et Sérapis aurait suivi, en matière de divination, les traces d'Asklépios.

Le principal oracle de Sérapis en Égypte était celui d'Alexandrie. Les auteurs nous renseignent amplement sur les beautés matérielles du temple et les richesses qu'il conte-

1) *Apou-ma* (G. Maspero ap. *Records of past.* II). — 2) Cf. ci-dessus, p. 282 — 3) Diod., I, 25. — 4) Herod., II, 84. — 5) Diod., I, 82.

nait; mais ils ne songent pas à noter les incidents vulgaires auxquels se réduit l'histoire d'un oracle médical placé sous l'œil d'une police bien faite. Nous ne savons si les Ptolémées eurent recours aux conseils de Sérapis : l'histoire se tait sur ses agissements jusqu'au jour où nous le rencontrons en face d'un empereur romain, ou plutôt, d'un candidat à l'empire. Il fut pour Vespasien le plus ingénieux des courtisans; il lui envoya ses malades, et le prince, tout étonné de faire des miracles, guérit en un tour de main un aveugle et un estropié[1]. Ces prodiges « redoublèrent chez Vespasien le désir de visiter le séjour sacré du dieu pour le consulter au sujet de l'empire. Il ordonne que le temple soit fermé à tout le monde : entré lui-même et tout entier à ce qu'allait révéler le dieu, il aperçoit derrière lui un des principaux Égyptiens nommé Basilide, qu'il savait être retenu malade à plusieurs journées d'Alexandrie. Il s'informe aux prêtres si Basilide est venu ce jour-là dans le temple; il s'informe aux passants si on l'a vu dans la ville : enfin, il envoie des hommes à cheval, et il s'assure que, dans ce moment même, il était à quatre-vingts milles de distance. Alors, il ne douta plus que la vision ne fût surnaturelle, et le nom de Basilide lui tint lieu d'oracle[2]. » Les prêtres de Sérapis, obligés d'innover puisqu'il s'agissait d'une consultation extra-médicale et d'un client sceptique avec lequel l'incubation n'était guère praticable, se tirèrent avec esprit d'une tâche difficile.

Un siècle et demi plus tard, Caracalla, malade de corps et d'esprit, envoya consulter l'oracle alexandrin qui fut aussi impuissant à le guérir qu'Asklépios, Apollon Grannus, ou les âmes qu'évoquait sans cesse le tyran en démence.

A cette époque avide de merveilleux, les prêtres de Sérapis

1) Tac., *Hist.* IV, 81. Suet., *Vespas.* 7. — 2) Tac., *Hist.* IV, 82. trad. Burnouf.

paraissent avoir admis dans leur sanctuaire les procédés de la divination intuitive, qui tendait partout à remplacer les méthodes fondées sur l'induction et l'exégèse. Les oracles versifiés que l'on attribue à Sérapis[1], tout apocryphes qu'ils peuvent être, indiquent pourtant que le dieu passait pour prophétiser en vers aussi bien qu'Apollon. Dion Chrysostome recommande à la dévotion des Alexandrins le dieu dont la bonté se manifeste chaque jour par « des oracles (χρησμοί) et des songes, » le dieu dont le zèle ne se contente même pas de « quelques paroles, » mais va jusqu'aux actes[2]. Enfin, la preuve péremptoire que Sérapis a parlé par l'organe des extatiques se trouve dans le début du livre écrit par Porphyre sur la « philosophie tirée des oracles, » début conservé par l'apologiste chrétien Firmicus Maternus. « Sérapis, y est-il dit, invoqué et s'étant logé dans un corps d'homme, répondit comme il suit[3]. » A cette incarnation momentanée de la divinité dans le corps d'un prophète, on reconnaît, exagérés peut-être et poussés jusqu'aux opérations théurgiques, les rites de la divination enthousiaste.

Le Sérapéon d'Alexandrie, après avoir servi de forteresse aux païens dans les émeutes sanglantes que provoquait de temps à autre le conflit des deux religions, fut démoli par les chrétiens en 391. La statue colossale du dieu fut abattue, et les Alexandrins, voyant que le ciel ne s'écroulait pas au même instant, comme le voulait une prédiction alors fort accréditée,

1) Voy. G. Wolff, *Porphyrii de phil. ex orac. haur.*, p. 71, etc. On supposait que Sérapis avait de tout temps parlé en vers, car on citait une réponse en hexamètres qu'il aurait faite à Nicocréon, roi de Cypre, dès le temps du premier Ptolémée (Macrob., I, 20, 17). L'oniromancie pouvait aussi fournir des oracles de ce genre récités par des personnages apparaissant en songe ; mais, en général, cette « chresmologie » est le fruit de l'enthousiasme. Cf. les Σαράπιος χρησμοί mentionnés dans une surcharge ajoutée à un traité anonyme d'astronomie datant du deuxième siècle avant notre ère (*Notices et extraits des manuscrits*, XVIII, p. 74-75). — 2) Dion. Chrys. *Orat.* XXXII. — 3) Firmic. Matern., *De err. profan. relig.*, 13, 4.

se convertirent au christianisme. Les prêtres de Sérapis, toujours prudents, donnèrent l'exemple et découvrirent fort à propos qu'un de leurs antiques symboles, la croix ansée, désignait clairement à leur adoration la croix du Christ[1].

L'évêque Théophile, qui avait jeté bas le Sérapéon d'Alexandrie, traita de la même manière celui de Canope. Canope n'était guère qu'à douze milles d'Alexandrie; aussi, les écrivains anciens et les érudits modernes ont souvent confondu l'oracle canopique avec l'oracle alexandrin.

Nous ne savons rien de particulier sur le Sérapis de Canope, si ce n'est que le dieu, plus ou moins assimilé au dieu Canobos éponyme de la cité, y avait une figure bizarre, bien différente de la majestueuse image du Sérapis alexandrin[2]. L'oracle était très fréquenté par la haute société au temps de Strabon. « Il y a là, dit le géographe, un sanctuaire de Sarapis entouré d'une grande vénération et produisant des cures, au point que des hommes de haut rang y ont confiance et y pratiquent l'incubation, pour leur compte ou pour celui des autres. Il y a des gens qui inscrivent les traitements, d'autres, les vertus des oracles rendus[3]. » S'il plaisait au dieu d'ordonner la diète et la tempérance, à l'instar de la vieille médecine hiératique, il devait conseiller à ses clients de quitter Canope au plus vite ; car la ville était un lieu de plaisir ou, pour mieux dire, de débauche. L'oracle n'a point laissé de trace dans l'histoire, à moins qu'on ne fasse événement de la visite de Germanicus[4], et nous n'entendons guère parler de lui qu'au moment où il succombe sous l'effort du christianisme.

Si le Sérapéon alexandrin, qu'un historien compare au

1) RUFIN., *Hist. Eccles.* II, 23-25. 29. — 2) La forme d'une urne, symbole, du Nil (RUFIN., II, 26). On voit de même Isis *figuratam urnula faberrime cavata* (APUL., *Metam.*, XI, 11.) — 3) STRAB., XVII, 1, 17. — 4) TAC., *Ann.*, II 60. Encore l'historien ne dit-il pas expressément que Germanicus ait visité et, à plus forte raison, consulté l'oracle.

Capitole [1], était de tous le plus magnifique, celui de Memphis passait pour être le plus vénérable et avait, à coup sûr, un caractère plus religieux.

Le Sérapéon grec de Memphis, voisin du Sérapéon égyptien, antique sépulture des bœufs sacrés, a une physionomie originale. On sent que le vieil esprit national est ici plus fort que l'hellénisme. Tandis que le sanctuaire alexandrin enfermait dans son enceinte une bibliothèque et une école de médecine rationnelle, celui de Memphis était rempli de cénobites contemplatifs des deux sexes qui s'étaient engagés, comme κάτοχοι ou « reclus » volontaires, au service des divinités du lieu. Nous connaissons quelques détails de cette vie intime par les notes et papiers divers d'un des reclus, qui était peut-être employé au service de l'oracle [2]. Le religieux en question était un Grec, Ptolémée, fils de Glaucias, qui vivait sous le règne de Philométor et qui avait fait profession depuis dix ans déjà à l'époque où commence sa correspondance, vers 164 avant notre ère. Ptolémée est fort préoccupé. En sa qualité de « Macédonien [3], » il se fait, près de l'autorité sacerdotale et, au besoin, près du gouvernement, le défenseur officieux des personnes du sexe attachées au service du Sérapéon. Il est devenu, notamment, le tuteur de deux sœurs jumelles [4], Thauës et Taous, qui ont à se plaindre de leur mère Néphoris, de leur frère et des employés du temple. On dirait que tout le monde se ligue pour leur nuire. Elles sont entrées au Sérapéon pour ne pas mourir de

1) Amm. Marcell., XXII, 16, 12. — 2) C. Leemans, *Papyri graeci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi*, 1843 (Collect. Anastasy). Letronne, *Papyrus grecs du Louvre*, publiés par W. Brunet de Presles (Not. et extr. des mss. XVIII [1865]). Les κάτοχοι ne sont que des hiérodules volontaires. On en trouve dans les Sérapéons grecs. A Smyrne, un individu est dit ἐγκατοχήσας τῷ θεῷ Σαράπιδι (C. I. Græc., 3163). — 3) Les Grecs en Égypte se faisaient appeler Macédoniens depuis Alexandre. — 4) Probablement les jumelles que l'on chargeait de représenter, dans les cérémonies symboliques, Isis et Nephthys couvant de leurs ailes le corps d'Osiris pour le ressusciter (Cf. Vol. II, p. 283, 2).

faim, et l'intendant leur retient indûment les rations qu'on leur doit. Ptolémée rédige pour elles force pétitions à l'administrateur du Sérapéon et au roi lui-même [1]. En même temps, Ptolémée est inquiet pour ses propres intérêts : il a sur les bras un litige, dans lequel lui et son frère Apollonios sont menacés de perdre la propriété d'une maison. C'était le cas ou jamais d'être attentif aux conseils d'en haut. Aussi, Ptolémée consigne avec une exactitude scrupuleuse, en notant le mois et le jour, les songes qui visitent les intéressés, soit « les jumelles, » soit lui-même ou son ami Necthonbès. Ces songes, dont nous ne possédons qu'un petit nombre [2], sont rangés par mois, de manière à grouper ceux qui ont été obtenus à travers plusieurs années dans le même mois. C'était là évidemment la méthode adoptée à Memphis, méthode fondée sur l'influence des signes du zodiaque. Les rêves que le cénobite macédonien analysait avec tant de sérieux sont assez incohérents et assez ridicules pour qu'on ne les cite pas sans nécessité, surtout dépourvus de l'exégèse qui nous eût permis de surprendre les théories onirocritiques en vogue au Sérapéon de Memphis.

Les songes de Ptolémée ne sont pas, sans doute, une preuve directe de l'existence d'un oracle oniromantique dans le Sérapéon : mais l'association de Sérapis avec Asklépios [3] indique bien que la divination médicale était, là comme ailleurs, partie intégrante du culte de Sérapis. Les Égyptiens dont l'orthodoxie n'aurait pas voulu se plier aux innova-

1) Letronne, Nos 22-40. — 2) Leemans, *Papyrus C* (sept songes). Letronne, Nos 50-51. — 3) Amm. Marc., XXII, 14. L'association de Sérapis et d'Asklépios est un fait général : les deux divinités avaient mêmes fonctions médicales (Cf. ci-dessus, p. 275. 282. 293. 294. 301), même caractère chthonien, et, sauf le *calathos* de Sérapis, à peu près même figure. Asklépios s'acclimate par là dans la mythologie égyptienne et y devient le collaborateur d'Hermès Trismégiste (Cf. Apul. *Asclepios sive dial. Herm. Trismeg.*).

tions d'origine hellénique pouvaient aller au temple de Ptah consulter le dieu Apis, dont Sérapis n'était pour eux que le suppléant. L'oracle d'Apis est un oracle purement égyptien et ne figure ici qu'à titre de curiosité. Cependant, il fut consulté, plus ou moins sérieusement, par des visiteurs grecs ou romains. On dit qu'Apis ayant léché le manteau d'Eudoxe de Cnide, les prêtres pronostiquèrent à l'astronome une vie glorieuse, mais de courte durée[1]. Lorsque Germanicus se présenta dans l'étable sacrée, Apis refusa de manger dans sa main, et l'on sut bientôt, à la mort du prince, ce que le bœuf avait voulu dire[2]. Apis était en quelque sorte un oracle perpétuellement en activité. Il avait deux demeures, et, selon qu'il entrait dans l'une ou dans l'autre, les présages étaient favorables ou fâcheux. Ces méthodes tout à fait primitives n'étaient pas les seules par lesquelles Apis révélât l'avenir. Il n'allait pas jusqu'à prendre la parole, comme les bœufs dont parlent les annales de l'ancienne Rome ; mais, les enfants qui jouaient autour de son temple ou qui le suivaient dans les processions solennelles laissaient souvent échapper de ces paroles fatidiques (κλήδονες-*omina*), dont la divination gréco-romaine savait si bien tirer parti[3].

Les oracles de Memphis durent échapper plus longtemps que celui d'Alexandrie aux proscriptions chrétiennes, mais ils ne purent évidemment survivre aux mesures radicales prises par Narsès, qui ferma même le temple-oracle d'Isis à Philæ, sur les confins de la Libye (555). Ce dernier institut mérite au moins une mention en passant. Les inscriptions, ex-votos et proscynèmes, qui y ont été relevées[4], attestent qu'il était fréquenté par les Gréco-Romains. On y rencontre même un grand pontife et archi-prophète, Ariston, qui

1) Diog. Laert., VIII, 90. — 2) Amm. Marc., XXII, 14. Plin., VIII, 46. — 3) Dio Chrys. *Orat.*, XXXII, 13. Ælian. *Hist. An.*, XI, 10. Pausan., VII, 22, 4. Il n'est pas jusqu'à la mère d'Apis qui n'ait eu ses « prophètes » (Cf. Mariette, *Mém. sur la mère d'Apis*, p. 20). — 4) C. I. Græc., 4894-4947.

doit être un Hellène avéré [1]. Isis y était associée à Sérapis et même à Asklépios : on y trouvait donc à peu près l'équivalent de ce que nous allons rencontrer dans les sanctuaires établis en terre grecque, et c'est sur ceux-ci qu'il faut maintenant reporter l'attention.

Isis et Sérapis, unis par les traditions égyptiennes convenablement remaniées à Alexandrie, n'ont pas séparé leur fortune dans le monde gréco-romain [2]. Isis y précéda son acolyte, à une époque où la réputation de celui-ci était encore à faire. Le culte isiaque fut introduit d'abord dans les ports de la Grèce par les marchands égyptiens, mais réservé pour leur usage et considéré comme n'ayant rien de commun avec les mœurs grecques. Ainsi, les Égyptiens avaient construit un temple d'Isis au Pirée avant l'an 333. La déesse s'introduisit de la même manière à Corinthe. Les Grecs la prirent pour une déesse marine, à cause de la barque symbolique qui est le véhicule traditionnel de tous les dieux nés sur les bords du Nil.

Mais l'effervescence religieuse qui commençait à agiter les âmes poussa les Hellènes à s'enquérir plus en détail des enseignements de la théologie égyptienne. Leur curiosité, aiguillonnée par des rites étranges, se changea en enthousiasme. Le culte d'Isis, auquel vint bientôt se joindre celui de Sérapis, se répandit avec rapidité dans le bassin de la Méditerranée et s'imposa même aux esprits les plus rebelles aux idées panthéistiques. On vit les Corinthiens, qui connaissaient déjà l'Isis Pélagia ou « marine, » accueillir par surcroît l'Isis égyptienne sans la confondre avec l'autre et élever deux temples à deux Sérapis, dont l'un était celui de Canope, et l'autre, probablement le dieu d'Alexandrie [3].

1) LETRONNE, *Recueil d'inscript.*, II, 26. — 2) Voy. L. PRELLER, *Ueber die Ausbreitung des Isis- und Serapisdienstes in Griechenland* (Ber. d. K. Sæchs. G. d. W. 1854, p. 196 sqq.). — 3) PAUSAN., II, 4, 6. Sérapis avait également deux temples à Patræ (PAUSAN., VII, 21, 13).

Isis appela près d'elle Sérapis. On ne citerait pas beaucoup de sanctuaires où elle soit restée seule comme à Boura, Mégare, Trœzène, Méthana et Tithorée. Selon toutes les apparences, Isis, vénérée isolément, n'était pas considérée comme une divinité iatromantique: elle ne prenait ce caractère que par l'adjonction de Sérapis-Asklépios.

Chaque pays, en s'appropriant ces nouveaux cultes, y chercha ce qui pouvait le mieux s'adapter à ses habitudes. Ainsi, les Béotiens préférèrent généralement Osiris à Sérapis, parce qu'ils croyaient reconnaître dans Osiris leur Dionysos, auquel ils étaient très dévots; en Phocide, Tithorée s'efforça de reproduire les cérémonies les plus lugubres et les plus assujettissantes du culte isiaque et ne voulut point y associer les rites plus doux du culte sérapique ; mais, vers la fin du troisième siècle avant notre ère, elle laissa Sérapis se glisser, suivant ses affinités bien connues, dans le temple d'Asklépios [1].

Il est inutile de rechercher ici les traces de tous les sanctuaires de Sérapis en Grèce et impossible de reconstituer l'histoire d'un seul d'entre eux. Aristide comptait plus de quarante Sérapéons en Égypte : il y en avait davantage dans le monde gréco-romain, pour ne rien dire des dévotions particulières aux confréries de Sérapiastes. La Grèce continentale, les îles, la côte d'Asie-Mineure, furent envahies par les rites égyptiens. Les Athéniens, si défiants d'ordinaire à l'endroit des innovations religieuses, accueillirent Sérapis dès le temps de Ptolémée Philadelphe [2]; ils identifièrent de leur mieux Isis avec Déméter, prirent l'habitude, « seuls de tous les Grecs », de jurer par Isis et finirent par se persuader que les Eumolpides descendaient de pastophores égyptiens[3]. Les

1) Cf. P. Decharme, *Rec. d'inscript. inédites de Béotie* (Arch. miss. 1868, p. 485. 514). — 2) Pausan., I, 18, 4. — 3) Diodor., I, 29.

processions symboliques comme celle que décrit Apulée[1], les cérémonies tour à tour lugubres et joyeuses qui représentaient d'une façon dramatique la mort et la résurrection d'Osiris-Sérapis, les habits de lin des prêtres, leur tête rasée, tous symboles de pureté et de pénitence, les ablutions et initiations, étaient merveilleusement propres à captiver l'imagination et les sens.

Le culte isio-sérapique pénétra bientôt en Italie. En 105 avant notre ère, Puteoli possédait déjà un Sérapéon. De Campanie, les dieux égyptiens envahirent l'Étrurie, guettant l'occasion de s'introduire dans la Ville éternelle. Ils s'y glissèrent d'abord sans bruit, et, quand on s'aperçut de leur présence, ils étaient au Capitole. Expulsés à quatre reprises par la force publique, ils se prévalurent peut-être des charmes de Cléopâtre pour obtenir des triumvirs un temple au Champ-de-Mars (42). Le temple d'*Isis Campensis* se remplit bientôt d'ex-votos encourageants pour les malades : quantité de guérisons miraculeuses valurent à la déesse le surnom populaire de *Salutaris*. Elle en eut aussi bien mérité un autre, si l'on en croit les indiscrétions des poètes érotiques[2] et la scandaleuse histoire qui attira sur cet inqualifiable sanctuaire les sévérités du pouvoir. Sous le règne de Tibère, les prêtres d'Isis reçurent d'un jeune chevalier amoureux, Décius Mundus, une somme de 5,000 deniers pour persuader à une vertueuse et dévote personne, Paullina, que le dieu Anubis voulait avoir avec elle une entrevue nocturne dans le temple. Mundus, déguisé en Anubis, prit les libertés qu'il voulut ; mais Tibère, informé de la chose, fit mettre en croix les prêtres égyptiens et jeter dans le Tibre l'image de la déesse[3]. La persécution donna à la religion isio-sérapique le seul prestige qui lui manquât encore. Les femmes n'en devinrent que

1) Apul., *Metam*, XI, 8-17. — 2) Cf. Tibull., I, 3, 27, etc. — 3) Joseph., *Ant. Jud.*, XVIII, 3, 4. Cf. les scandales d'Alexandrie (Rufin., H. E., ii, 25).

plus dévouées à elle et à ses prêtres. Les Flaviens et les Antonins tolérèrent d'abord, puis encouragèrent la dévotion à la mode. Rome se couvrit de chapelles égyptiennes : Caracalla, sectateur zélé de Sérapis, en construisit dans les quartiers qui en manquaient. Les inscriptions nous montrent qu'il n'est pas un recoin de l'empire où le culte alexandrin, propagé par les légions, n'ait laissé des traces de son passage.

Tous les sanctuaires isio-sérapiques ont dû offrir à leurs fidèles l'appât des révélations surnaturelles, et cela, par la méthode en usage dans le temple d'Asklépios, par l'incubation. Cette méthode, simple et praticable en tous lieux, pouvait recevoir au besoin quelques modifications de détail. Ainsi, lorsqu'Aristide va passer la nuit dans le Sérapéon de Smyrne, il obtient par voie oniromantique des indications qu'il identifie avec les « voix » et les « symboles [1] ». Cela signifie ou bien que les songes envoyés par Sérapis, dans un pays où la divination clédonistique était à la mode [2], abondaient en allégories exprimées par des paroles, ou même, que les clients pouvaient percevoir à l'état de veille des signes fortuits qui remplaçaient les songes [3].

Si l'on compare Asklépios et Sérapis au point de vue onirocritique et suivant les principes posés par Artémidore, la vertu médicale de Sérapis est manifestement inférieure. Les malades qui avaient lu le livre d'Artémidore, s'ils étaient capables de calculer leurs chances, devaient préférer le fils d'Apollon, dieu bienfaisant et secourable, au dieu infernal dont les caresses même pouvaient être perfides. « Asklépios, dit Artémidore, quand on le voit en songe, installé dans son temple, debout sur son piédestal et adoré, est de bon augure pour tout le monde : vu, au contraire, en mouvement ou

1) Aristid. *Orat. Sacr.*, III. Cf. C. I. Græc., 3163. — 2) Cf. Vol. II, p. 400, l'oracle διὰ κληδόνων qui pourrait aussi bien être cet oracle de Sérapis. — 3) La consultation de Vespasien à Alexandrie, rapportée ci-dessus (p. 382) d'après Tacite, est un type du genre.

marchant, ou entrant dans une maison, il présage maladie et peste, car c'est alors précisément que les hommes ont le plus besoin de lui; mais, pour ceux qui sont déjà malades, il annonce guérison, car le dieu est appelé Pæan ou guérisseur[1]..... » Ses rudesses même sont salutaires. « Un individu rêva qu'il recevait d'Asklépios un coup d'épée dans le ventre et en mourait. Le même homme guérit, à la suite d'une opération, d'une tumeur qui lui survint au bas-ventre[2]. »

Sérapis, au contraire, a tout à fait l'air d'un mauvais plaisant. « Sarapis et Isis et Anubis et Harpocrate, eux et leurs statues et leurs mystères, vus en songe, présagent toujours des troubles et des périls et des menaces et des accidents dont ils vous tirent d'une façon imprévue[3]. » Encore, tout le monde ne se tire pas ainsi d'affaire. « Un individu rêva qu'il portait autour du cou, comme un ruban, le nom de Sarapis gravé sur une lame d'airain. Il fut pris d'une angine et mourut au bout de sept jours. C'est qu'en effet le dieu passe pour un dieu chthonien et a la même signification que Pluton; son nom a sept lettres, et la partie entourée par le ruban est celle où se mit le mal qui fit mourir le patient[4]. » Mais voici où la différence de caractère entre les deux divinités iatromantiques s'accuse plus nettement encore. « Un individu, souffrant de l'estomac et ayant besoin d'une ordonnance, rêva qu'il entrait dans le temple d'Asklépios et que le dieu, étendant vers lui la main droite, lui offrait ses doigts à manger. Il guérit en mangeant cinq dattes; car, les fruits du palmier s'appellent aussi *doigts* (δάκτυλοι)[5]. » A la bonté du dieu grec s'opposent les mystifications cruelles de Sérapis. « Un malade demanda à Sarapis de lui secouer en songe sa main droite s'il devait guérir; sinon, la gauche. Il rêva donc qu'en entrant dans le temple de Sarapis il voyait Cerbère lui

1) Artemid., II, 37. — 2) Artemid., V, 61. — 3) Artemid., II, 39. — 4) Artemid., V, 26. — 5) Artemid., V, 89.

secouer la main droite. Le lendemain, il mourut; et cela se comprend, car, en levant la droite, Cerbère se montrait prêt à l'accueillir, et Cerbère signifie la mort[1]. » Un individu rêva que Sérapis le jetait dans la corbeille qu'il porte sur la tête. « Il mourut, car le dieu est considéré comme étant Pluton[2].» Un autre malade, « à qui on allait faire une opération au scrotum, s'adressa à Sarapis à ce sujet, et il lui sembla que le dieu lui disait : « Fais-toi opérer sans crainte; tu seras « guéri après l'opération. » Il mourut; car on est guéri quand on est sans souffrance. Cela devait lui arriver, attendu que le dieu n'est ni olympien, ni éthéré, mais chthonien[3]. »

Ainsi, un dieu infernal et, comme tel, peu disposé à la bienveillance, tel était le rival que les Grecs avaient donné au doux et compatissant Asklépios. Il est vrai que tout le monde n'était pas de l'avis d'Artémidore, puisqu'on trouve Sérapis identifié avec Zeus et avec Hélios, l'un, le plus « olympien, » l'autre, le plus « éthéré » des dieux. Aristide associe dans ses éloges Asklépios et Sérapis et ne commet point l'imprudence de les comparer. Il est vrai encore que les croyants avaient le choix libre entre ces deux médecins et que ceux qui s'adressaient à Sérapis n'avaient pas le droit de se plaindre. Enfin, le succès de Sérapis fût-il cent fois plus étonnant, il y a un fait qui explique tout: c'est que l'humanité se lasse vite des dieux trop débonnaires.

En réalité, Sérapis, comme divinité médicale, éclipsa Asklépios qui, limité dans ses attributs, ne pouvait avoir le prestige d'un dieu à peu près universel. Les onirocritiques dont parle Artémidore, Géminus de Tyr, Démétrius de Phalère, Artémon de Milet, avaient réservé dans leurs recueils la plus grande place aux « ordonnances et traitements dictés par Sarapis[4]. » On consulte même Sérapis pour l'explication

1) Artemid., V, 92. — 2) Artemid., V, 93. — 3) Artemid., V, 94. — 4) Artemid., II, 44.

de songes dont la science humaine ne peut pénétrer le sens[1]. Élien propage de son mieux la foi en Sérapis qui lui paraît le plus philanthrope et le plus complaisant des dieux. Non-seulement Sérapis a guéri d'une folie surnaturelle un homme qui avait tué un serpent sacré; non seulement il a sauvé un homme que sa femme avait empoisonné et guéri nombre de maladies invétérées, tantôt en ordonnant du sang de taureau, tantôt en prescrivant de la viande d'âne; mais il pousse la bonté jusqu'à panser le cheval d'un croyant entêté dont les prières l'importunent et le touchent[2]. Peut-être, en effet, Sérapis a-t-il fait ce jour-là une besogne à laquelle ne se fût point abaissée la dignité un peu solennelle d'Asklépios.

Isis et Sérapis sont les seules divinités mantiques que l'Égypte ait fournies au monde gréco-romain. Les autres n'ont pas quitté la vallée du Nil et n'appartiennent à l'histoire de la divination classique que pour avoir attiré parfois l'attention de voyageurs curieux. C'est à ce titre qu'il a été question plus haut de l'oracle d'Apis. On pourrait citer de même parmi les instruments divinatoires connus des Gréco-Romains la statue de Memnon, dont le son mystérieux était interprété par les amateurs de présages[3]. Ce phénomène bizarre, causé, dit-on, par un affaissement du piédestal au premier siècle de notre ère, cessa avec les restaurations de Septime-Sévère[4].

L'oracle de Besa, dans la Moyenne-Égypte, mériterait de nous arrêter un peu plus longtemps, parce qu'il se trouve mêlé, à deux reprises, à l'histoire des Césars romains. Antinoüs s'étant noyé dans le Nil à la hauteur de Besa, Hadrien conçut l'idée de substituer son favori déifié au dieu Besa lui-même, entreprise d'autant plus facile que Besa était un dieu éthiopien encore mal acclimaté et que l'oracle d'Antinoüs,

1) Artemid., IV, 80. — 2) Ælian., *Hist. anim.*, XI, 31-35. — 3) C. I. Græc., 4746. Lucian., *Philops.*, 33. — 4) Cf. Letronne, *La Statue vocale de Memnon* (Mém. Acad. Inscr., X, p. 258).

ayant César lui-même pour collaborateur, ne pouvait manquer d'être bientôt achalandé. La ville rebâtie prit le nom d'Antinoea, Antinoopolis, Hadrianopolis, ou même, le syncrétisme aidant, Besantinoopolis. L'oracle fut donc désormais l'oracle du héros Antinoüs pour les Gréco-Romains de bonne volonté, et celui de Besa pour les indigènes. Il répondait en vers et probablement par écrit, car les questions étaient parfois posées par écrit, ce qui n'exigeait pas la présence des consultants eux-mêmes. Cette méthode facile coûta cher à de malheureuses dupes sous le règne de Constance. Une main perfide adressa à l'empereur, qui voyait partout des complots, un certain nombre de billets rédigés par les clients de l'oracle. Constance effrayé établit à Scythopolis, en Palestine, une sorte de cour prévôtale devant laquelle comparurent des hommes considérables, Simplicius, Parnasius, le poète Andronicus, le philosophe Démétrius Cythras et une foule d'individus obscurs impliqués, pour des raisons quelconques, dans l'affaire (359)[1].

Ce procès dut amener, par surcroît, la fermeture de l'oracle; car Ammien Marcellin en parle comme d'un oracle qui « jadis révélait l'avenir, » et cela, trente ans environ après l'éclat dont il vient d'être question.

1) Amm. Marcell., XIX, 12, 3-17.

CHAPITRE DEUXIÈME

ORACLES SYRIENS

Cultes solaires de l'Orient. — Aptitudes mantiques des dieux orientaux. — Consultation de Vespasien sur le Carmel. — Zeus Kasios et le mont Kasios. — Oracle d'Héliopolis de Syrie : consultation de Trajan. — Oracle d'Hiérapolis. — Zeus Dolichenos et ses révélations. — Oracle de Zeus Belos à Apamée. — Oracle de Marna à Gaza. — Oracle de Zeus Panémérios à Stratonicée. — Les divinités lunaires. — Oracle de Jaribolos à Palmyre. — Oracles de Lunus à Néocésarée et à Carrhæ. — Oracle de la Déesse Céleste à Carthage. — Oracle d'Aphrodite à Aphaca.

La diffusion des cultes égyptiens et l'installation des officines isio-sérapiques donna à la curiosité et au mysticisme un aliment suffisant pendant près de trois siècles. Ce n'est pas que les cultes phrygiens de Kybèle, d'Attis, de Sabazios, les rites syriens d'Astarté et d'Adonis, toutes superstitions dont bon nombre avaient devancé en Grèce les importations égyptiennes, eussent cédé la place à Isis et à Sérapis; mais, gênées dans leur développement par leur multiplicité même et flétries de bonne heure par l'impudeur de leurs ministres, ces religions ne pénétraient pas dans le culte public ou, en tout cas, ne pouvaient discipliner leurs devins et prophètes de carrefour de manière à fonder des oracles régulièrement desservis. Les agyrtes et métragyrtes avaient trop avili leur métier pour qu'ils pussent jamais constituer un sacerdoce mantique. Les religions qui se glissent ainsi à l'aventure dans les masses populaires ne supportent pas impunément, quand elles le méritent, le mépris des classes élevées.

Les dogmes, les promesses, les révélations des religions égyptiennes ont donc occupé et consolé l'hellénisme vieillis-

sant. Mais ce n'était pas pour s'immobiliser dans des habitudes toujours insuffisantes par quelque endroit que la foi avait fait ces emprunts à l'Égypte. Il n'y avait pas de raison pour que les religions asiatiques ne fussent pas aussi mises à contribution par l'inquiétude qui tourmentait les âmes. Si les Ptolémées ouvraient toute grande la vallée du Nil, les Séleucides rapprochaient en quelque sorte de la mer Égée le fond de l'Asie.

Les cultes orientaux — que l'on désigne ici, pour éviter toute discussion de détail, sous le nom générique de *syriens* — eurent donc aussi leur heure. Venus plus tard que les cultes égyptiens, ils eurent, en revanche, la bonne fortune d'intéresser davantage les Romains qui commençaient à se trouver, eux aussi, dans l'état de lassitude morale où l'individu se désintéresse des affaires publiques pour s'occuper de lui-même. Les guerres civiles et, à la fin, le despotisme militaire furent pour Rome, où il restait bien peu de Romains, ce qu'avait été pour la Grèce la conquête macédonienne. Le calme une fois rétabli, les passions politiques firent place au goût du surnaturel et à la poursuite d'avantages personnels garantis par des religions qui n'étaient point celles de la cité.

Les Romains furent servis à souhait. Tous les dieux de l'univers ambitionnaient l'honneur de faire figure dans la grande capitale, et, le jour où le gouvernement renonça à les chasser, ils s'y précipitèrent en foule. A côté des divinités égyptiennes, qui furent les premières à profiter de la tolérance officielle, s'éleva toute une végétation de cultes orientaux, venus de Syrie et même de Perse. L'Oronte, comme dit Juvénal, se déversait dans le Tibre.

Le culte de Mithra tient une grande place dans l'histoire religieuse de l'empire mais ne fournit rien à l'histoire des oracles. Sans doute, ses mystères n'allaient pas sans révélations et prophéties; ses prêtres savaient, tout comme

d'autres, dévoiler à tout venant les secrets de l'avenir; mais, comme Kybèle, Mithra n'eut que des interprètes d'aventure, perdus pour nous dans la masse des charlatans qui alimentaient, exploitaient et souvent partageaient la crédulité universelle.

Les cultes syriens ont affirmé d'une manière plus évidente leurs aptitudes divinatoires. Non seulement ils ont fourni aux Romains des prophètes, comme cette devineresse Marthe que Marius avait attachée à sa personne [1]; mais ils se sont assez adaptés aux habitudes grecques pour fonder sur leur propre sol des oracles réguliers dont l'histoire a gardé çà et là quelque souvenir.

Les oracles syriens se distinguent tout d'abord des instituts isio-sérapiques en ce que le caractère mantique n'est pas tellement inhérent à la personne des dieux qu'ils le portent nécessairement avec eux partout où ils sont accueillis. On retrouve là le principe qui a présidé à la fondation des plus anciens oracles helléniques et qui attachait à un lieu déterminé la production des signes révélateurs. Ce principe, unique barrière qui s'opposât à la multiplication indéfinie des officines de divination, avait été compromis en Grèce par l'établissement de nombreux Asklépiéons et mis à néant par l'invasion du culte isio-sérapique; mais il paraît avoir été mieux observé en Asie. Aussi bien y avait-il réaction contre le mouvement qui avait avili la révélation en la prodiguant. En un temps où l'on trouvait partout des devins libres et des temples pourvus de rites divinatoires, il n'y avait qu'un moyen pour les oracles nouveaux de se mettre hors de pair, c'était d'être quelque part et d'y attendre les pèlerins.

Le caractère commun de tous les dieux empruntés par le monde classique aux races orientales est d'être des divinités solaires. Dieu suprême pour les uns, symbole pour les autres,

1) PLUTARCH., *Marius*, 17. VAL. MAX., I, 2, 3.

le Soleil, foyer de l'univers et source de la vie physique, trouvait le savant et l'ignorant également prêts à lui rendre hommage. La Grèce l'avait jadis adoré sous le nom d'Hélios et elle n'avait jamais complètement oublié à qui Apollon devait ses blonds cheveux et ses flèches d'or. Les cultes syriens ne faisaient que ramener les esprits au naturalisme primordial, et les Gréco-Romains s'accoutumaient sans effort à des conceptions qui avaient jadis été familières à leurs ancêtres.

Ils éprouvaient cependant quelque embarras à définir, par voie de comparaison avec des types connus, les divinités qu'ils rencontraient ainsi sur leur chemin. Ils n'étaient point assez initiés aux finesses de la théologie astrale pour reconnaître dans ces divers symboles des combinaisons des attributs généraux dérivés du soleil et des particularités appartenant aux planètes : ils remarquaient seulement que chacun des dieux solaires avait des affinités avec Apollon et avec Zeus ; avec Apollon comme symbole de l'astre, avec Zeus comme lumière céleste et régulateur du monde. Aussi donnaient-ils d'ordinaire aux dieux syriens le nom et, si l'on avait recours à leur ciseau, les traits de Zeus, avec des attributs multiples dont une bonne part rappelle ceux d'Apollon.

Il est inutile de faire remarquer que les deux modèles entre lesquels oscille la personnalité vague des dieux syriens sont les dispensateurs nés de la révélation. La théorie n'eût pas manqué, au besoin, de justifier le fait[1]; et le fait est que les dieux dont il s'agit rendaient des oracles.

On hésite à appeler un oracle la cime du Carmel. C'était un de ces « hauts lieux » consacrés au culte du feu céleste. La divinité qu'on y adorait ne paraît pas avoir été incorporée à une forme saisissable et, si l'on y montait pour être plus près

1) Le soleil voit tout et sait tout : *Solem quis dicere falsum Audeat?* (Virg., *Georg.*, I, 463).

d'elle, on ne peut affirmer qu'il y eût là une source permanente de révélation. Quoi qu'il en soit, l'usage s'était établi d'y sacrifier, et le privilège du lieu devait rendre plus digne d'attention les signes révélateurs fournis par les victimes. Nous y rencontrons Vespasien avant son élévation à l'empire. « Comme Vespasien y sacrifiait, dit Tacite, et qu'il roulait en son âme de secrètes espérances, le prêtre Basilide, après avoir inspecté les entrailles à plusieurs reprises, s'écria : « Quel que soit le projet que tu médites; qu'il s'agisse de « bâtir une maison, d'agrandir tes champs ou d'augmenter le « nombre de tes esclaves, le destin t'accorde une vaste demeure, « des limites reculées et une quantité d'hommes [1]. » Basilide pouvait être un devin expert; mais, sans disséquer d'entrailles, un simple flatteur en eût dit autant.

Le mont Kasios, qui se dresse à l'embouchure de l'Oronte [2], forme comme le pendant du Carmel; il était consacré à un Zeus du même nom et a dû être témoin de consultations analogues à celle de Vespasien. Un auteur byzantin nous représente Séleucos Nicator, le fondateur de la dynastie des Séleucides, sacrifiant à Zeus Kasios avec l'assistance de nombreux devins, pour lui demander où il doit fonder une ville nouvelle. Un aigle enlève un lambeau de chair sur l'autel et le laisse tomber au lieu où fut bâtie depuis Séleucie [3]. C'est une légende

1) Tac., *Hist.* II, 78. Cf. Sueton. *Vespas.*, 7. Si ce Basilide est l'Égyptien dont il est question ailleurs (Tac. *Hist.* IV, 82. Cf. ci-dessus, p. 382) la présence de ce « prêtre » ne prouve pas qu'il y eût un sacerdoce local. — 2) Strab., XVI, 1, 12; 2, 5. Plin., V, § 80. Dionys. Perieg., 901. Il y avait un autre mont Kasios et un autre Zeus Kasios dans le delta du Nil, à l'est de Péluse. On avait enseveli là le grand Pompée (Lucan., *Phars.* VIII, 857) et cette circonstance valut à Zeus Kasios une certaine notoriété dans le monde romain. Rien ne s'oppose, ce semble, à ce que, de part et d'autre, Z. Κάσιος ait été identique au Z. Κάριος, dieu tonnant et belliqueux que nous savons avoir été adoré en divers lieux hors de Carie. Les deux noms ne diffèrent que par des consonnes qui se substituent aisément l'une à l'autre. Pline connaît encore un mont Kasios en Arabie (Plin., V, § 65. 68). — 3) Jo. Malalas, *Chronogr.*, p. 199 éd. Bonn. Il s'agit ici de Seleucia Pieria. Séleucos recommence sur le mont Silpios, en invoquant Zeus Kéraunios.

comme on en rencontre partout dans les compilations des basses époques, et qui eût été aussi bien à sa place dans les traditions d'Antioche.

Avec le Zeus solaire d'Héliopolis [1], nous abordons enfin le groupe des titulaires d'oracles. La « ville du Soleil » appelée en syriaque Baalbek, séjour de Baal, était située dans la vallée qui sépare le Liban de l'Antiliban, à peu près à moitié chemin entre Byblos et Damas. Une tradition prétendait que le dieu y avait été amené de la ville homonyme d'Égypte [2], tant on était habitué à rapporter à l'Égypte l'origine des civilisations et des religions.

Nous possédons quelques détails sur les rites divinatoires usités à Héliopolis. On y voit percer le fétichisme. « La statue d'or du dieu, dit Macrobe, est portée sur un brancard, comme on porte les statues des dieux dans la pompe des jeux du cirque ; et, généralement, les porteurs sont les grands du pays, la tête rasée et purifiés par une continence prolongée. Ils sont mus par un esprit divin et vont, non pas où il leur plaît, mais où le dieu les pousse, absolument comme nous voyons à Antium les images des Fortunes se mouvoir pour donner des réponses [3]. » Évidemment, dans cette méthode, qui rappelle d'assez près les rites de l'Ammonion [4] et ceux que nous allons rencontrer à Hiérapolis, l'on tirait de la marche du cortège, de l'attitude, du balancement de la statue, des indications que l'on pouvait ensuite formuler en langage humain, prose ou vers.

1) D'après Macrobe, il y avait à Héliopolis un Zeus-Hélios, armé de la foudre, mais de visage imberbe, et un Apollon barbu portant à la main une lance et sur la tête le *calathos*, comme Sérapis (Macr., *Sat.*, I, 17, 66). On est tenté de croire que Macrobe s'est mépris et qu'il a donné à Apollon la barbe de Zeus. Mais, le fait se trouvant reproduit à Hiérapolis (voy. ci-dessous, p. 403), il faut croire que les attributs solaires n'étant complètement représentés ni par l'un ni par l'autre type, on adoptait les deux à la fois. — 2) Lucian., *Dea Syr.*, 5. Macr., I, 23, 13. — 3) Macr., *ibid.* — 4) Voy. vol. II, p. 347.

L'oracle acceptait les consultations par correspondance. Il eut, vers 114, l'honneur d'être consulté par Trajan qui allait commencer sa campagne contre les Parthes. « Comme ses amis, qui avaient éprouvé très-sérieusement le pouvoir du dieu et avaient une foi très-ferme, l'engageaient à consulter touchant l'issue de l'entreprise, l'empereûr agit à la romaine, en essayant d'abord la valeur de cette croyance et se mettant en garde contre la supercherie humaine. Il envoya d'abord un pli cacheté en demandant la réponse. Le dieu se fit apporter du papier, le fit cacheter en blanc et envoyer, au grand étonnement des prêtres qui ignoraient la singularité de la missive impériale. Trajan, au reçu de cette réplique, fut frappé d'une admiration extrême, car il avait, lui aussi, adressé au dieu une lettre en blanc. Alors, par une autre lettre, écrite cette fois et cachetée, il demande s'il rentrera à Rome après la guerre. Le dieu fit prendre parmi les ex-votos consacrés dans le temple un cep de centurion, le fit diviser en tronçons qui furent ensevelis dans un suaire et emportés. On vit l'accomplissement de la prophétie à la mort de Trajan, lorsque ses ossements furent apportés à Rome : car les tronçons signifiaient les restes mortels, et la vigne indiquait l'événement futur [1]. »

Si l'anecdote est authentique, elle montre que les empereurs se laissaient parfois aller à encourager, dans un moment de faiblesse, des institutions que l'État tenait avec raison pour suspectes. Antonin bâtit au Zeus d'Héliopolis un temple magnifique. L'oracle, dont on n'entend plus parler, dut atteindre sous les empereurs syriens l'apogée de sa prospérité et tomber en décadence sous les empereurs chrétiens. La lutte religieuse fut vive à Héliopolis. Les habitants, au dire de Théodoret, ne pouvaient supporter qu'on prononçât devant eux le nom du Christ, et, lorsque les démolisseurs de

1) Macrob., I, 23, 14-15.

temples voulurent abattre le sanctuaire du Soleil, ils le défendirent à main armée[1]. Ils purent sauver l'édifice, mais ils ne purent sans doute conserver à l'oracle le droit de parler, car il était prudent de se taire sous Théodose. Cependant, telle est la force de l'habitude et des souvenirs qu'au VIe siècle le dernier des néoplatoniciens, Damascius, passant par Héliopolis, y trouva encore comme un diminutif de l'oracle disparu. La statue d'autrefois était remplacée par une de ces pierres de foudre ou bétyles qui symbolisaient le feu céleste. « Le prêtre Eusèbe, dit le voyageur, nous montra des lettres incrustées dans la pierre. C'est au moyen de ces caractères qu'il rendait au consultant l'oracle demandé. De plus, la pierre rendait un son, pareil à un souffle léger, qu'Eusèbe interprétait[2].... » On trouvait beaucoup de bétyles dans le Liban et les ventriloques comme Eusèbe n'étaient pas rares; mais ce devin obscur mérite d'être cité en passant comme héritier d'un oracle jadis illustre qui avait compté parmi ses clients un empereur romain.

Au nord de la Syrie, non loin de l'Euphrate et sur la route d'Antioche à Carrhæ, le culte solaire avait créé un centre religieux pourvu de rites divinatoires analogues à ceux d'Héliopolis. Le dieu principal d'Hiérapolis, la « ville-sainte », était le Soleil sous la forme de Zeus, associé à la déesse lunaire Atargatis et symbolisé une fois de plus par un Apollon barbu, analogue à celui d'Héliopolis. C'était la statue d'Apollon qui rendait des oracles. La méthode, telle qu'on la reconnaît à travers les exagérations malicieuses de Lucien, est celle de l'oracle héliopolitain. « L'Apollon syrien se meut tout seul et rend lui-même ses oracles. Voici comment.

1) Theodor., *Hist. Eccles.*, IV, 19. Le diacre Cyrille, qui avait renversé les idoles du temps de Constance, fut massacré sous Julien par la populace héliopolitaine qui aurait même, à en croire l'historien, mangé son foie (Theodor., III, 7). — 2) Damasc. ap. Phot., *Bibl.*, p. 348 a. 28.

Quand il veut parler, il commence par s'agiter sur son trône. Aussitôt, les prêtres l'enlèvent. S'ils ne l'enlèvent pas, il sue et s'agite de plus en plus. Lorsqu'ils le transportent sur leurs épaules, il les fait tourner sur eux-mêmes et passer d'un endroit à un autre. Enfin, le grand-prêtre se présente à lui et lui adresse toutes sortes de questions. Si le dieu désapprouve, il recule; s'il approuve, il fait marcher les porteurs en avant et les conduit comme avec des rênes[1]. » On faisait remonter l'origine de ce culte jusqu'aux temps fabuleux; mais on attribuait la construction du temple à Stratonice, une reine qui a, elle aussi, sa légende. Hiérapolis était un lieu de pèlerinage très-fréquenté; nous ne savons à quelle époque a commencé sa décadence.

On trouvait sur l'Euphrate même, à Niképhorion, un culte d'un caractère plus hellénique, celui de Zeus Niképhorios. La ville était une place forte bâtie par Alexandre et achevée par Séleucos Nicator. Nous ignorons dans quelle mesure le culte grec s'est associé aux religions indigènes et comment fonctionnait l'oracle de Zeus. Il n'est question de cet oracle que dans l'*Histoire Auguste*, à propos d'Hadrien. « Ce prince, dit son biographe, eut le pressentiment de l'empire auquel il allait être élevé par une prophétie émanée du temple de Jupiter Nicéphorius, prophétie que le platonicien Apollonius Syrus a consignée dans ses livres[2]. »

Dans la Syrie septentrionale ou Comagène, la ville de Doliché, ignorée de Strabon et célèbre au temps des Antonins, dota l'empire d'un culte destiné à une très-grande vogue[3].

1) Lucian., *Dea Syr.*, 36, trad. Talbot. — 2) Spartian., *Hadrian.*, 2. — 3) Cf. G. Seidl, *Ueber den Dolichenuscult.* Wien. 1854. *Nachtrægliches über den Dolichenuscult.* 1854 (Sitzber. d. Wien. Akad. Philol. Hist. Cl. XII). C. L. Visconti, *Di alcuni monumenti del culto dolicheno disseppelliti sull' Esquilino* (Bull. arch. municip. III, p. 204-220). F. Hettner, *De Jove Dolicheno*. Bonn. 1877. A ce propos, et pour ne pas ouvrir un chapitre spécial, nous mentionnerons un culte qui eut aussi son moment de vogue dans l'empire, celui

En effet, le Zeus solaire de Doliché, armé de la hache de foudre et portant l'armure du légionnaire romain, conquit sans peine les sympathies des armées romaines qui portèrent son nom jusqu'au fond de la Bretagne; et, d'autre part, ses affinités avec Sérapis, les aptitudes médicales qu'il avait dû révéler à Doliché où existaient des eaux thermales, le firent associer aux divinités iatromantiques, Asklépios et Hygie.

Jupiter Dolichenus est, comme Sérapis, de ces divinités qui possèdent la faculté divinatoire à titre personnel et la portent partout avec elle. Nous ne pouvons affirmer qu'il y ait eu à Doliché un dispensaire de révélations; mais il paraît que Rome tirait bon parti des aptitudes du dieu. Les itinéraires du IVe siècle mentionnent un *Dolocenum* situé dans la treizième région, entre l'Aventin et le Testaceus, sans compter des chapelles sur l'Esquilin et le Cœlius[1]. Des inscriptions trouvées sur l'emplacement de ces sanctuaires indiquent que le dieu avertissait, probablement en songe, ses fidèles de ce qu'ils avaient à faire pour mériter ses faveurs[2], et l'on ne voit pas pourquoi, en un temps où l'incubation était devenue une méthode banale, ceux qui étaient curieux de ses conseils ne seraient pas venus les chercher dans son temple. Autant qu'on peut en juger, la période durant laquelle le culte de Jupiter Dolichenus fut populaire est comprise entre l'époque des Flaviens et le règne de Constantin.

C'est sous les empereurs syriens que nous entendons parler

d'Apollon *Grannus*, originaire de Dacie (C. I. L. III, 5870. 5881... etc.). Caracalla le consulta au cours de ses pélerinages (Dio Cass., LXXVII, 15, et ci-dessus, p. 382), ce qui indique qu'il pouvait, lui aussi, rendre des oracles. — 1) H. Jordan, *Topogr. d. Stadt Rom.* II, p. 562. F. Hettner, p. 16-19. — 2) C. I. Græc. 5937. Orelli, 2304. *Bullett. Instit. archeol.*, 1861, p. 179. On y retrouve les expressions consacrées : κατὰ κέλευσιν — *ex jussu*, qui indiquent d'ordinaire des révélations faites en songe : *ex praecepto I. o. m. D.* (C. I. L. VI, 406. 408) *ex jussu I. o. m. D.* (*ibid.* 407. 411) : *jusso Iovis Dolycheni* (*Ibid.* 367). De même dans les provinces : *ex jusso* (C. I. L. III. 3908) *ex viso* (C. I. L. V, 1870) *ex monitu* (C. I. L, VII, 98).

de l'oracle de Zeus Belos à Apamée en Syrie. Apamée avait déjà fourni au monde romain le thaumaturge et prophète Eunoos, qui fut le principal promoteur de la révolte des esclaves en Sicile; mais cela ne veut pas dire qu'Eunoos se soit formé dans son pays au métier de révélateur. D'après Dion Cassius, Zeus Belos prédit à Septime-Sévère son élévation à l'empire et, plus tard, les tragédies sanglantes qui devaient amener l'extinction de sa dynastie [1]. Ces réponses, plus ou moins apocryphes, sont versifiées : on n'en peut rien conclure relativement au mode de divination employé à Apamée. Si l'on en croit le même historien, l'oracle prédit encore à Macrin le sort qui l'attendait [2]. Ce sont là de ces prophéties que l'on faisait volontiers après coup et qui servaient de « réclame » aux oracles de qui elles étaient censées émaner.

Avec Jupiter Dolichenus et Belus nous approchons de plus en plus du type de Zeus. La ville de Gaza en Idumée possédait un culte que les Hellènes assimilaient à celui du Zeus crétois [3]. Le dieu de Gaza s'appelait, dans la langue du pays, Marna, c'est-à-dire « Seigneur. » Il ne nous est connu, lui et son oracle, que par un incident emprunté à l'histoire religieuse du IVe siècle de notre ère. Marcus-le-Diacre raconte que quand son maître, l'évêque Porphyre, entra à Gaza, les païens « sur la foi de Marna » l'accusèrent d'être la cause de la sécheresse exceptionnelle qui régnait cette année-là [4]. Porphyre eût été fort embarrassé de prouver le contraire; mais il obtint d'Arcadius que le temple de Marna fût fermé. Encore que l'empereur eût, à ce qu'il paraît, toléré des consultations clandestines, Marna ne se faisait pas illusion. « Depuis que Sérapis était devenu chrétien, dit saint Jérôme, Marna, enfermé dans son temple, pleurait sa solitude et tremblait,

1) Dio Cass., LXXVIII, 8. — 2) Dio Cass., LXXVIII, 40. Zonar., *Ann.* XII, 13. — 3) Steph. Byz., s. v. Γάζα. — 4) Act. Bolland., *Februar.* III, p. 654 [XXVI *Febr.*].

attendant à chaque instant qu'on vînt aussi l'abattre[1]. » Il fut abattu en effet par ce même Porphyre, devenu son émule en divination. Lorsqu'Eudoxie eut donné un fils à Arcadius, Porphyre se vanta d'avoir prédit l'événement et obtint ainsi de l'empereur tout ce qu'il voulut. Or, il gardait rancune à Marna et le lui fit bien sentir.

L'oracle de Stratonicée en Carie est un produit curieux du syncrétisme qui a rapproché, sans pouvoir les confondre entièrement, des symboles grecs, égyptiens et sémitiques. Fondée au commencement du IIIe siècle avant notre ère par Antiochus Ier, au moment où le culte de Sérapis avait encore tout l'attrait de la nouveauté, Stratonicée se composa une religion locale en empruntant à la tradition grecque le nom de Zeus, à l'Égypte hellénisée le type de Sérapis, et aux habitudes orientales les attributs solaires. Ceux-ci furent répartis également entre Zeus, devenu Zeus Panémérios, et Sérapis, devenu Zeus-Hélios-Sérapis[2].

Les deux divinités, ainsi différenciées par un caprice théologique, étaient vraisemblablement réunies dans le même temple, le Sérapéon, mais ne confondaient pas leurs prérogatives mantiques; de sorte que les deux oracles juxtaposés pouvaient être considérés à volonté ou comme des rivaux de même compétence ou comme des associés de spécialité différente. Une inscription qui paraît dater du règne de Valérien ou de Gallien rapporte une consultation officielle demandée par la ville de Stratonicée, après avis de Sérapis, à Zeus Panémérios. Par conséquent, l'oracle de Sérapis, interrogé en premier lieu par la méthode peu solennelle de l'incubation, avait décliné sa compétence et renvoyé les consultants à son parèdre. Voici le texte du document : « Consultation de Zeus Panémérios. La ville, selon que l'a ordonné Sérapis lui-même, demande, par l'organe de Philocalos II, économe,

1) HIERONYM., *Epist.* 57. — 2) C. I. GRÆC., 2717. Cf. 2715.

si les Barbares viendront ravager la ville ou la contrée pendant l'année qui commence. Le dieu a répondu : « Vous voyant « à l'œuvre, je n'ai pas à chercher la raison de cela; car, je « ne m'apprête pas à ravager votre ville, ni à la faire de « libre esclave, ni à lui enlever quelque autre de ses biens[1]. »

Les Stratonicéens pouvaient dormir en paix sur la foi d'un pareil oracle; mais, si les Barbares étaient venus, le dieu n'avait qu'à s'en référer à la lettre de sa réponse pour prouver qu'il n'était pas l'auteur du dégât.

Le culte des divinités lunaires est généralement associé, mais subordonné à celui des dieux solaires. Ainsi, dans tous les oracles syriens dont nous avons parlé, la lune est représentée par Atargatis : elle l'était, à Stratonicée, par Hécate. Les deux types divins sont considérés comme complémentaires l'un de l'autre. On rencontre cependant en Orient des cultes qui donnent au type lunaire le sexe masculin et l'affranchissent ainsi de toute subordination naturelle au type solaire[2].

Tel était à Palmyre le culte du dieu lunaire Jaribolos ou Aglibolos qui, égal ou supérieur en dignité au dieu solaire Malachbelos, est appelé dans une inscription le « dieu tutélaire des Palmyréniens[3]. » Il est permis de supposer tout d'abord, par voie d'analogie, que Jaribolos remplissait à Palmyre les mêmes fonctions que le Soleil à Héliopolis, c'est-à-dire qu'étant le patron des Palmyréniens il était aussi leur conseiller. Cette présomption est confirmée par le certificat de civisme que Jaribolos décerna, en l'an 242 de notre ère, à

1) C. I. Græc., 2717. — 2) Une croyance bizarre, rapportée par Spartien, voulait que ceux qui avaient foi au sexe masculin de la Lune fussent des maris obéis, tandis que les autres étaient condamnés à être des maris obéissants (Spartian., *Caracalla*, 7). La lune étant restée du féminin dans presque toutes les langues, la conclusion à tirer fournirait un supplément à la sixième satire de Juvénal. — 3) C. I. Græc., 4502.

un certain Julius Aurélius Zenobius[1]. Il y a là une trace évidente de révélation régulière et officiellement reconnue. Cependant, l'oracle de Jaribolos ne devait pas inspirer une grande confiance, car on voit les Palmyréniens consulter à plusieurs reprises, et pour des affaires graves, l'oracle d'Aphaca[2].

La capitale du Pont Polémoniaque, qui avait porté tour à tour les noms de Cabiræ, Diospolis, Sébaste, et qui, depuis le règne de Néron, s'appelait Néocésarée, possédait aussi un temple du dieu Mên ou Lunus, pourvu d'un domaine et de nombreux hiérodules. La divination, traditionnelle ou non, s'était naturellement implantée dans un milieu aussi favorable, et ce fut, selon toute probabilité, au dieu Lunus qu'eut affaire le thaumaturge chrétien, Grégoire, dans une circonstance relatée par son biographe et homonyme, saint Grégoire de Nysse.

Grégoire-le-Thaumaturge, étant revenu à Néocésarée sa patrie après avoir assisté au concile d'Antioche (268), se promenait aux environs de la ville lorsque, surpris par la nuit et par un orage, il entra dans un temple. « Ce temple était des plus renommés, et il y avait là un commerce visible des démons avec les néocores, commerce qui produisait certaines réponses prophétiques. » Le saint, pendant la nuit, expulsa les démons, et le lendemain, lorsque le néocore voulut vaquer aux soins du culte, ils lui apparurent, lui disant que le nouveau-venu leur avait fermé le temple. En vain, le néocore redoubla de sacrifices; il fut obligé de s'adresser à Grégoire qui, n'étant pas fâché de constater par une contre-épreuve la dépendance des mauvais esprits vis-à-vis du vrai Dieu, lui donna un billet contenant ces mots : « Grégoire à Satan. Entre ! » Moyennant quoi, l'oracle reprit haleine[3].

1) C. I. Græc., 4483. Cf. *Annal. Instit. arch.* 1860, p. 423. — 2) Zosim., I, 58. — 3) Greg. Nyss., III, p. 915-916. Migne.

Le culte de Lunus, accompagné de rites divinatoires, se retrouve encore à Carrhæ en Mésopotamie. Il nous est connu par la dévotion de Caracalla, grand solliciteur d'oracles, qui, au moment de reprendre la guerre contre les Parthes, vint exprès d'Édesse à Carrhæ « en considération du dieu Lunus [1], » sans prévoir qu'à moitié chemin il serait assassiné par ses officiers.

La Lune des Sémites apparaît enfin avec son sexe ordinaire, sous la forme d'Ourania ou Déesse Céleste [2], à Carthage. La déesse, identique à Atargatis, Astarté et autres congénères, eut aussi son oracle quand la mode le voulut. Elle choisit pour interprètes les femmes qui se consacraient à son service, et il est possible que celles-ci aient imité de leur mieux l'enthousiasme des pythies [3]. L'oracle était assez renommé au temps d'Antonin pour que le proconsul d'Afrique lui fît d'ordinaire une visite officielle en prenant possession de sa province. Si l'on en juge par l'exemple cité, la déesse se permettait des prophéties politiques assez dangereuses [4]. Aussi n'est-on pas étonné d'apprendre que, durant son proconsulat d'Afrique, Pertinax « eut à supporter nombre de séditions causées par les prophéties de ces femmes qui sortent du temple de la Déesse Céleste [5]. »

Cet oracle, qui aurait pu périr victime de son imprudence, dut au contraire sa perte à l'affection passionnée d'Héliogabale pour la déesse. Héliogabale voulut donner à son dieu Soleil la Lune pour épouse. Il fit donc venir à Rome la statue de la Vierge céleste de Carthage qui dut, bon gré, mal gré, épouser Elagabal [6]. Jadis, évoquée par les Romains au cours des guerres puniques [7], elle avait dû se transporter en esprit

1) Spartian., *Caracalla*, 6. Julien sacrifie en grande pompe à Carrhæ (Theodoret., *H. E.*, IV, 21). — 2) *Dea Cælestis, Virgo Cælestis, Juno Cælestis.* — 3) *Vates cælestis apud Carthaginem, quæ deo repleta solet vera cancre* (Capitolin., *Macrin.* 3). — 4) Capitolin., *ibid.* — 5) Capitolin., *Pertinax*, 4. — 6) Herodian., V, 6. Dio Cass., LXXIX, 12. — 7) Serv., *Æn.*, XII, 841.

sur les bords du Tibre. Cette fois, la mesure était autrement énergique : on y apportait son corps. Aussi, l'inspiration prophétique disparut de son temple avec la statue; du moins, on n'entend plus parler de l'oracle de Carthage. Saint Augustin lui-même, qui eût volontiers saisi l'occasion d'attaquer de ce chef les païens de Carthage, parle de la Vierge Céleste et des turpitudes de son culte[1] sans faire une allusion quelconque à son oracle alors parfaitement oublié.

La déesse de Carthage, souvent identifiée par les Romains avec Junon, ressemblait tout autant à l'Aphrodite grecque, et c'est elle encore que l'on reconnaît dans le type à demi hellénisé de l'Aphrodite adorée à Aphaca, entre Byblos et Héliopolis.

Aphrodite avait là un oracle hydromantique dont les rites bizarres rappellent ceux d'Epidauros Limera et de Patræ[2]. « Près du temple, dit Zosime, est un étang semblable à une citerne faite de main d'homme... Ceux qui venaient honorer la déesse apportaient des présents en or et en argent, des toiles de lin, de byssus et autres matières précieuses; et, si ces présents étaient acceptés, les étoffes aussi bien que les objets pesants allaient au fond. Si, au contraire, ils étaient repoussés et rejetés, on voyait surnager les étoffes et même tout ce qui était fait d'or, d'argent ou d'autres matières assez pesantes pour ne pas flotter naturellement[3] ». C'est de cette façon que les Palmyréniens furent avertis, un peu tard, il est vrai, de la ruine prochaine de leur puissance.

Constantin abolit le culte peu édifiant d'Aphrodite Aphakis et supprima l'oracle qui n'avait ni la haute antiquité ni la renommée sérieuse de celui de Paphos[4].

1) Augustin., *Civ. Dei*, II, 4. — 2) Cf. vol. II, p. 255. 272. — 3) Zosim., I, 58. — 4) Euseb., *Vit. Constant.*, III, 55. Sozomen., *Hist. Eccles.*, II, 5.

L'histoire des oracles helléniques et hellénisés s'épuise enfin avec cette trop longue liste d'instituts créés à diverses époques, mais atteints presque en même temps par le triomphe soudain du christianisme. Si l'on jette un coup d'œil sur cette accumulation de lieux privilégiés, de sacerdoces entretenus par l'exploitation des privilèges locaux, de rites divers imaginés pour provoquer la révélation et pour en régler à volonté le cours; si l'on se représente, circulant entre ces points fixes et se mêlant de plus près à la vie quotidienne, les devins, exégètes, prophètes de toute origine, qui exercent au hasard leur obscure industrie et détournent parfois à leur profit quelque chose du prestige attaché au souvenir des devins de l'âge héroïque ou des chresmologues légendaires; si l'on ajoute au groupe des dispensateurs et instruments de la révélation les philosophes qui ont éclairé de quelques vues générales cet amas incohérent d'idées et de faits; on a sous les yeux tout l'ensemble, ou peu s'en faut, des croyances, coutumes et institutions que le besoin d'entrer en relation avec la pensée divine a accréditées en pays grec.

Ni dans l'Étrurie où nous allons essayer de retrouver les doctrines et les pratiques des devins nationaux, des « haruspices », ni à Rome où nous pourrons mesurer avec une précision toute juridique l'étendue de l'art augural, nous ne rencontrerons une telle variété de méthodes et de recettes empiriques, une pareille collection de dieux complaisants, un personnel sacerdotal aussi librement recruté. La transition est brusque de la spontanéité multiple et un peu anarchique du peuple grec à la règle, à la discipline dont on sent le joug s'appesantir à mesure que l'on s'approche de Rome.

En Grèce la divination — comme la religion dont elle n'est qu'une forme, ou, si l'on veut, un emploi pratique — a vécu au jour le jour, menée par l'esprit public et laissant pénétrer jusque dans ses instituts les plus fameux les innova-

tions réclamées par le goût du moment. Elle a servi de guide aux cités quand celles-ci lui demandaient une direction spirituelle, et elle s'est trouvée toute prête à s'intéresser aux souffrances des individus, à répondre à leurs doléances ou simplement à satisfaire leur curiosité, le jour où les oracles les plus renommés n'eurent plus d'autre clientèle que des oisifs et des malades. Suivant que les vicissitudes politiques amènent les esprits à concevoir l'autorité divine comme dispersée entre une foule de divinités locales, symboles d'autant de cités autonomes, ou concentrée aux mains d'un dieu suprême, à la fois modèle et copie des monarques orientaux, elle met à contribution tout le monde divin, depuis Zeus jusqu'à Pan et aux nymphes, ou elle ne demande audience qu'à un révélateur solennel et jaloux de sa prérogative, Apollon, Sérapis, Baal-Hélios. Comme elle multipliait à volonté les sources de révélation, la mantique grecque élargissait sans mesure le cercle de sa compétence. Elle répondait à tout venant, sans témoigner d'embarras, assouplissant au besoin le peu de procédure qu'elle avait bien voulu s'imposer en certains lieux, et abordant toutes les tâches avec une facilité exempte de scrupules qui se trouvait également encouragée par la foi et par le scepticisme. La religion toute démocratique des Hellènes avait assez diminué l'écart entre la dignité humaine et la majesté divine pour permettre entre les dieux et les hommes une familiarité de bon goût qui supposait l'affabilité chez les uns et la discrétion chez les autres. Elle formait, à ce point de vue, un parfait contraste avec ces religions d'esclaves auxquelles s'habitue à son tour la Grèce asservie et qui troublent l'harmonieuse association des êtres raisonnables en mettant tous les droits d'un côté et tous les devoirs de l'autre.

Le contraste n'est guère moins grand si l'on passe tout d'un coup, comme nous l'allons faire, de la mantique grecque

à la divination pratiquée par les peuples de l'Italie. Là, les dieux ne sont pas précisément, comme en Orient, affranchis de toute loi morale, et on n'a pas besoin, pour leur parler, de se traîner dans la poussière devant leurs images; mais, invisibles et d'humeur sombre, ils ne se laissent attirer près des mortels que par le pouvoir des formules, et l'on n'obtient un indice fugitif de leur volonté qu'à travers les observances d'une étiquette minutieuse. La divination devient ainsi une science à part, fermée à la curiosité des profanes et toute tournée à certains usages spécifiés d'avance. Les arcanes de la révélation se transmettent au sein des écoles sacerdotales, et le besoin d'intermédiaires expérimentés entre les hommes et les dieux est si pressant que Rome elle-même, si préoccupée qu'elle soit de ne point laisser subsister d'autorité religieuse indépendante du pouvoir civil, ne s'en peut complètement affranchir.

Nous quittons la terre de la liberté, des ingénieux essais, de la foi superficielle et souriante, pour entrer dans un monde tout différent, dans la patrie des « cérémonies. »

FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE. — LES SACERDOCES DIVINATOIRES

LIVRE DEUXIÈME. — LES SACERDOCES COLLECTIFS OU ORACLES

PREMIÈRE SECTION. — ORACLES DES DIEUX (suite).

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.





